KONGO-OVERZEE

TIJDSCHRIFT VOOR EN OVER BELGISCH-KONGO EN ANDERE OVERZEESE GEWESTEN

ONDER REDACTIE VAN PROF. DR. A. BURSSENS, UNIVERSITEIT TE GENT
MET DE MEDEWERKING VAN DR. E. POSSOZ EN DR. A. E. MEEUSSEN

XX (1954), 4-5

INHOUD :

E. Boelaert, *Nog over het epos van de Mongo*, p. 289.
M. Pauwels, *La divination au Rwanda*, p. 293.
L. Stappers, *Een Ruund dialekt : de taal der Beena Tubeya*, p. 369.
H. Rombauts, *Tonétique du Lokonda*, p. 376.
B. Lecoste, *Le Ngwana, variété congolaise du Swahili*, p. 391.
J. Jacobs, *Signaaltrommeltaal bij de Tetela*, p. 409.
A. E. Meeussen, *Klinkerlengte in het Oerbantoe*, p. 423.
A. De Rop, *Bantoe g en j vergeleken met het Lomongo*, p. 432.
Bibliografie, p. 436 ; *Mededelingen*, p. 437 ; *Ontvangen boeken en studies*, p. 439.

DE SIKKEL, LAMORINIÈRESTRAAT 116, ANTWERPEN

KONGO-OVERZEE verschijnt om de twee maanden, behalve in Augustus-September, in afleveringen van 96 bladzijden.

Prijs per jaargang : voor België, Belgisch-Kongo en het buitenland : F 225.

Voor abonnementen en advertenties wende men zich tot de Uitgeverij De Sikkel, Lamorinièrestraat 116, Antwerpen. Postcheckrekening 173.45 — Telefoon 39.36.51 en 39.36.54 — Bankrekening : Société Belge de Banque, Arenbergstraat 30, Antwerpen.

Alle bijdragen, briefwisseling en ruilnummers te zenden naar de redactie : Prof. Dr. A. Burssens, Veldstraat 29, Mariakerke-bij-Gent (België).

Ieder auteur is verantwoordelijk voor zijn bijdrage ; hij heeft recht op 20 overdrukjes. Boeken en studies naar de redactie gezonden, worden besproken.

KONGO-OVERZEE paraît 5 fois par an en fascicules de 96 pages.

Prix de l'abonnement annuel : pour la Belgique, le Congo belge et l'étranger : F 225.

Les abonnements et les annonces sont reçus par la maison d'édition De Sikkel, 116 Lamorinièrestraat, Anvers (Belgique). C. C. P. 173.45 — Tél. 39.36.51 et 39.36.54 — Banque : Société Belge de Banque, 30 Arenbergstraat, Anvers.

Toute correspondance relative à la rédaction doit être adressée au directeur de la revue : Prof. A. Burssens, Veldstraat 29, Mariakerke-lez-Gand (Belgique).

Les articles n'engagent que la responsabilité de leurs auteurs. Les collaborateurs ont droit à 20 tirages à part. Il sera rendu compte de tout ouvrage qui aura été envoyé à la rédaction.

KONGO-OVERZEE is issued five times a year in copies of 96 pages.

Subscription : for Belgium, foreign countries and Belgian Congo : F 225.

Subscriptions and advertisements should be sent to De Sikkel, Lamorinière-straat 116, Antwerp (Belgium). Banking account : Société Belge de Banque, Arenbergstraat 30, Antwerp.

All information and contributions should be sent to : Prof. A. Burssens, Veldstraat 29, Mariakerke (Ghent), Belgium.

Contributors alone are responsible for expressed opinions. They will be presented with 20 reprints of their articles. Books for favour of review are sent to the Editor.

NOG OVER HET EPOS VAN DE MONGO

HOE HIJ HELDENZANGER WERD

door E. Boelaert, M. S. C.
(*Coquilhatstad*)

Op zoek naar nieuwe versies van het steeds zo levende heldenepos onzer **Nkundó-Móngɔ : Nsong'á Lianja** [1], ontmoette ik toevallig een nog jonge man, Mbanja Petrus, afkomstig uit Bokála (Ntómbá van Wafanya), die beweerde het epos te kennen en beloofde mij te schrijven, hoe hij het geleerd had. Hier volgt, woordelijk, zijn verklaring :

'Mbátákí bokóló wǎ Lianja wâte :
Ik kreeg het verhaal van Lianja als volgt :

Nd'ékek'ékí'mí ísísí, nde la mbúla 21
In de tijd dat ik klein was, ik ben „was" 21 jaar

ńkɛndákí ɔ̃tékya baúta ndá Ntómbá.
ging ik verkopen olie naar Ntómbá.

Lɔlɔ́ ńkɛndákí la nkésá.
Maar ik vertrok des morgens.

'Njute la mpókwa, ěkí'm'ókité ndá ngélo,
Als ik terugkeer 's avonds, toen ik kwam aan het kerkhof,

ákɔ́ jěfa jɔ̃kita 5 heures, ńjoke ô bonto áɔkwá bem !
toen had de zon bereikt 5 uur, hoor ik iemand vallen plof !

'Asanga : „'Ae !" Eńń njôlosíseja : : „ˇOolóka !
Hij zegt : „Hai !" Ik lach hem uit : „Ziet ge het !

Owá bewá 2 ! Ntsín'ěnsasímójá wě ná ?"
Sterf 2 keer ! Waarom doet gij mij schrikken ?"

Mpé ńmeke te ńtambole éfɔ̃ongé nyê !
Dan ik probeer te gaan het gaat niet !

'Nkengole baíso wíji w'ǎfɛka ńjɛnɛ ô bekáli 3 baóyá.
Ik sla de ogen naar achter en zie daar drie geesten komen.

---

[1] Zie E. Boelaert, *Nsong' a Lianja, l'Épopée nationale des Nkundo* (Antwerpen 1949, De Sikkel).

Baína bǎkíɔ́ wâte : Ilonganya, Lokafa la Bakae.
Hun namen zijn : Ilonganya, Lokafa en Bakae.

'Iy'áumá wâte nkanga ĩkelákí bolifo nd'ékek'ék'íɔ́ obunáká etumba.
Zij allen nl. tovenaars, die toverden toen er gevochten werd.

Lolángójá ntsína ěk'íɔ́ oyák'ónkanda.
Hoort de reden waarom zij kwamen mij vangen.

Lokafa ǎɔkwá mp'âímana, emí njôlosíseja.
Lokafa was gevallen en bezeerd, ik had hem uitgelachen.

Mpé endé átswáky'ɔ́kɛndáká endé la Ilonganya la Bakae.
En hij was aan het gaan hij met Ilonganya en Bakae.

'Asanga : „Loyáká lǒnkandélé bɔ́n'ɔnyí kelá njôsákólé."
Hij zegt : „Komt vangt mij ginds kind dat ik het sla."

Sekí ndé bǎmɔ̌ báyákí wíli wǎ josó
Maar dus anderen kwamen van voor ons

mpé bǎnko bǎyákí wíli wǎ josó ntsâéá baína nyê,
en deze die kwamen van voor, ik kende hun namen niet,

lɔlɔ́ íɔ́ ntǎyákí ěl'emí.
maar zij kwamen niet voor mij.

'Ek'íɔ́ onkandáká ntsóká jói nyê ;
Toen zij mij vingen, voelde ik niets ;

ńjénákí ô njɔ̂kwá nd'ânsé ko ńpûté l'ɔ̌éna.
ik zag alleen dat ik viel neer en dat ik niet meer kan zien.

Bǎokola bǔtɛ, wâte bɔkɔlí bɔ̌mɔ̌ wǎ bonkanga,
Zij nemen een bute, *nl. een zekere liaan voor toverij,*

mpé bǎondemba nd'ɛ̌ɔ́kɔ la nd'êkolo.
en binden mij aan armen en aan benen.

Nd'ékek'ésɔ wâte jěfa jɔ̌kita 6 h. 30. Njôétama.
Op die tijd nl. is de zon gekomen 6 u. 30. Ik slaap.

L'otsó ńjɛnɛ ô nkɔ́kɔ Ifengu ǎoyá ǒkisa nd'ɔ̂tsá,
's Nachts zie ik grootvader Ifengu komt zitten aan hoofd(eind),

ásanga : „wě ná?" — „Eńn Mbandja, bɔ̌n'ǒa ngóa Mbomba."
hij zegt: „Wie (zijt) gij?" — „Ik, Mbandja, zoon van moeder Mbomba."

Mpé nkɔ́kɔ ǎolóka njôtánga lĩna j'ɔ̌n'ǒkáé, ásanga :
En grootvader hoort dat ik noem de naam van zijn kind, hij zegt :

„Ol'ané la é?" Emí ńsanga : „Mbétsí baís'ilɔ́."
„Waarom zijt gij hier?" Ik zeg : „ik was aan het slapen".

'Asanga : „ńkokaá yŏmba". Njôlimeja : „Ɛ, ónkaáyá."
Hij zegt : „Wil ik u iets geven". Ik beaam : „Ja, geef het mij".

'Asanga : „Emí njôkɛnda bɛkɔlɔ 3 mpé njóyá ŏkokoola
Hij zegt : „Ik ga weg drie dagen dan kon ik u halen

kelá ókole yŏmba íkɔ́." 'Nk'endé ákɛnda mpé jĕfa jɔ̃kyá.
dat gij neemt dat ding". Als hij weggaat staat de zon op.

Bont'ɔ̃mɔ̃ ímákí Lokongătu mpé ántáné ô njámbí ndá mbóka,
Iemand komt van Lokongatu en vindt mij liggen op de weg,

bɛɔ́kɔ la elongi la bonkéké báyake wĭj'á mbóka
armen en gezicht en romp zijn bezijden de weg

nd'ânsé bă byiji by'ômbámbó mpé bekolo ndá mbóka.
onder de wortels van een parasolboom en de benen op de weg.

Mbók'ĕkó éfa botalíbo, ele wâte mbók'ĕa kalakala.
Die weg is geen grote baan, is nl. een weg van vroeger.

Fafá la ngóya la bǎn'ă ngóya bǎoyá.
Vader en moeder en kinderen van moeder komen.

Bǎontána mpé bǎonjámbola mpé tŏokita nd'ôlá
Zij vinden mij en rapen mij op en we komen thuis

ô ńpóke ɛɛfɛ́ ndá byongé.
maar ik voel geen pijn in het lichaam.

Bɛkɔlɔ bésáto bĕosíla mpé l'otsó ńjɛnɛ ô nkɔ́kɔ ǎoyá.
Drie dagen zijn voorbij en 's nachts zie ik grootvader komen.

Emí ńjówĕnáké mpé bant'ǎumá báfówĕnɛ ; ásanga :
Ik zie hem maar alle mensen zien hem niet ; hij zegt :

„'Emálá !" Mpé ǎonjafya nd'ɔ̃kɔngɔ bŏkáé.
„Sta recht!" En hij legt mij op zijn rug.

ˇEk'ísó wŏle ntséá ǎnko ĕ'ís'ɔ́kɛndɛ
Terwijl we buitengaan, weet ik niet waar we heengaan,

ńtánga ô te tole nd'ôlá. Mpé jĕfa jɔ̃kyá.
ik denk nog dat we thuis zijn. Dan staat de zon op.

'Njéna tole ô ndá ngélo ĕa kalakala. Nkɔ́kɔ ásanga :
Ik zie dat we zijn op het kerkhof van vroeger. Grootvader zegt :

„ńkwĕtakí te ńkolaké bokóló wǎ Lianja."
„Ik riep u dat ik u lere het verhaal van Lianja."

Mpé ǎondaka límá ntsína.
En hij leert (het) mij vanaf het begin.

Wâte ô ng'ókí wĕ wĕnáká njôkɔta ndá bonkándá.
Namelijk zoals gij gezien hebt dat ik schreef in het schrift.

'Nkóétsí bɛkɔlɔ 8 ko nd'ĕkɔlɔ 8 bĕkɔ́ ńdĕkí ô belílí,
Ik bleef 8 dagen en op die 8 dagen at ik enkel belili,

wâte bafuwa (mbólé) tóma tɔ̌lé bekáli.
nl. bafuwa (bɔsɔɔmbɔ-vruchten) voedsel dat de geesten eten.

Ntsókákí njala la mpíɔ la bɔfɔju la ăngala.
Ik voelde honger noch kou, schrik noch hitte.

Bɛkɔlɔ 8 bĕosíla mpé l'otsó nkɔ́kɔ ásanga :
8 dagen zijn voorbij en grootvader zegt :

„Bɔkɔl'ɔné l'otsó wâte ŏokita ĕlé isé la nyangó.
„Deze dag 's nachts zult ge zijn bij vader en moeder.

Mpé ngá oókité ko wĕmbaka te :
En als gij toekomt moet gij zingen :

„Boína w'îful'â lŏmá o ! Iyél'ênang'ăkwĕné e !"
„Dans van de stoute vogel! Kom dat de dorpen u zien!"

Mpé nd'ɔ̂kɔlɔ wă 9 l'otsó nkɔ́kɔ ăoy'óntsíka
Dan de 9de dag 's nachts komt grootvader mij brengen

ndá bolondó wâte botámbá bŏmŏ bŏkí ntútámá la balɔmbɛ.
aan de bolondo nl. een boom die stond dichtbij de huizen.

Mpé bôke ô njôlémba te :
En zij horen dat ik zing :

Ilɔngɔ talɔlék'ôlílí — mmuma y'ĕkáji ; bolílí — mmuma y'ĕkáji !
Verwanten, eet geen bolili-vruchten der geesten ; bolili, vruchten der geesten.

Mpé bant'ăumá băĕtswa. Băotumba batswá mpé băokúnda mbonda
Dan staan allen op. Zij ontsteken toortsen en slaan de trommen.

Nkɔ́kɔ ăombísa ɛɔngɔ nd'élongi la nd'îkunjú.
Grootvader heeft mij gestreken witte kalk op gezicht en buik.

Njôy'óbína bobína w'ɔ̌lɔ́tsi móngó.
Ik begin te dansen een zeer schone dans.

Jói jă bŏló ńko ńpólé belílí.
Het lastige alleen dat ik geen bolili ete.

ˇOolóka? Nd'émangelo wâte ng'ɔ̂sɔ. Nyê wâte njôsíja.
Begrepen? In het begin was het zo. Niets nl. ik ben klaar.

(get.) Pierre Mbanja.

LA DIVINATION AU RWANDA

par le R. P. M. Pauwels
des Pères Blancs (Rome)

Avant-propos

Lors de mon retour en Belgique, après avoir vécu au Rwanda près de seize années consécutives, j'ai trouvé la belle étude du Père Arnoux sur la divination publiée par la Revue Anthropos (12-13, 1917-1918). Elle m'a permis d'ajouter quelques précieux détails à la mienne (a). D'autre part, il est évident que traitant d'un même sujet il y ait quelques redites ; j'aurais pu sans doute les omettre, mais en agissant de la sorte, mon étude aurait manqué de suite et de clarté.

Si je suis parvenu à découvrir une trentaine de modes de divination, le Père Arnoux n'en mentionnant que 18, c'est que j'ai vécu assez longtemps dans le nord du pays où les magiciens de toutes catégories sont particulièrement nombreux ; il est à remarquer cependant qu'un certain nombre des modes de divination en usage dans ces régions sont excessivement simples.

Dans les premières pages de son étude le Père Arnoux a très bien fait de donner quelques notions sur le culte des mânes (*bazimu*), puisque ce culte est lié souvent, et très intimement, à la divination. Si je m'en suis abstenu, c'est parce que j'ai l'intention de publier prochainement une étude assez étendue sur ce culte des *bazimu*.

D'autre part, parmi les modes de divination qu'il cite, le Père Arnoux range la divination par Biheko (*kulaguza Biheko* ou *Nyabingi*) et celle par évocation des esprits (*kulaguza abazimu*). Il me semble toutefois qu'il ne s'agit pas là de divination à proprement parler. C'est pourquoi j'ai classé les individus qui exercent ce genre de magie dans la catégorie des spirites et des médiums. (*La magie au Ruanda*, Grands Lacs du 15 octobre 1949, n° 1, chap V. Cette étude, revue et complétée de plusieurs chapitres, vient d'être rééditée par les Annales du Musée Missionnaire du

Latran, vol. XVII, 1953). Au sujet du culte de Nyabingi (Biheko) j'ai publié une étude plus détaillée dans la Revue Anthropos (vol. XLVI, 1951).

Ne sont pas tenus pour devins les sorciers dépisteurs et détectives qui découvrent au moyen d'une corne magique les maladies, les objets volés et les voleurs eux-mêmes (*Magie au Ruanda*, chap. III et IV).

Cette étude, bien qu'assez détaillée, est encore très incomplète ; seul un Munyarwanda, comme l'abbé KAGAME, pourrait nous donner tous les éclaircissements désirables. Ceux que la question intéressent liront certainement avec intérêt l'étude du Père ARNOUX.

I. De la personne du devin

Le devin [1] est considéré et se considère lui-même comme l'homme d'*Imana* (l'Être Suprême : Dieu), *n'uw'Imaña*, dira-t-on. Celui qui est d'Imana. Le peuple croit qu'il a reçu d'*Imana* le don d'augurer du présent et de l'avenir. Il est un ministre d'*Imana*, un ministre prophète, non cependant un médiateur entre *Imana* et le monde.

On entend dire couramment : *haragura Imana*, c'est *Imana* qui augure ; *havuga Imana*, c'est *Imana* qui parle ; *habal' Imana*, c'est *Imana* qui annonce, qui fait connaître ; *hakiz' Imana*, c'est *Imana* qui guérit, qui sauve. Mais, ajoute-t-on, *abapfumu barayifasha*, les devins l'aident. C'est donc *Imana* qui augure, qui parle..., mais par la bouche des devins, ses ministres ; il veut être aidé par eux, *Imana irafashwa*. On comprend dès lors la considération dont ils sont entourés ; un dicton ne va-t-il pas jusqu'à dire que si la perspicacité (*ubgenge*, l'intelligence) était la vie, les devins seraient immortels, *Ubgenge s'ubugingo, iyo buba ubugingo, abapfumu ntibapfuye*.

D'autre part, le devin lui-même dit en consultant les sorts :

[1] Le devin : *umupfumu*, du verbe *gupfumura*, percer. On dit d'un voleur qui a percé la hutte : *yapfumuye inzu*, le devin lui perce l'avenir, le mystère ; c'est un auspice, un augure. — La divination : *kulagura*, augurer, augurer en consultant les sorts ; *kulaguza*, consulter les sorts pour augurer ; *kulaguriza*, consulter les sorts (le devin) pour un autre, qui n'a pu le faire lui-même, parce que malade ou en raison de sa dignité.

Ndagura aliko sintamba Nyamunsi, je vais consulter les sorts, mais je ne dépasse pas *Imana*, qui seul est le maître de l'Heure (la mort) ; et encore : *Nararaguje uko mbizi, aliko Imana uwo yategetse gupfa, arapfa ubu*, j'ai consulté les sorts, comme je le sais, mais celui à qui *Imana* ordonne de mourir, meurt sur le champ.

On le sait, *Imana* est bon et ne peut vouloir du mal aux hommes, ses enfants ; il n'est que bonté pour eux ; habituellement ce sont les *bazimu* qui sont censés être la cause des maux dont est affligé l'humanité ; ce sont eux qui l'empêchent de jouir des bienfaits qu'*Imana* répand à pleines mains sur le monde. Mais comment connaître le *muzimu* responsable des malheurs dont on est frappé, et comment y remédier?

Précisément en consultant les sorts, c'est-à-dire en faisant appel à ceux qu'*Imana* a préposés aux hommes pour les défendre contre l'influence néfaste des *bazimu*, etc., à savoir les *bapfumu*.

Le *mupfumu* authentique est probe et prud'homme ; il ne fait et ne veut que le bien comme *Imana* son maître ; il ne met son art qu'au service des bonnes causes ; il ne passe à l'offensive que pour prévenir une attaque ; d'où l'attachement du populaire pour lui : Le *mupfumu* est une mère, *umupfumu n'umubyeyi*, dit-il sous forme de dicton.

Sa prétendue science et son prétendu pouvoir font de lui le conseiller obligé, l'assistant indispensable des individus et des foyers ; aussi est-il bien renseigné sur tout ce qui se passe dans l'intimité des familles, même de celles des chefs politiques ; d'où l'influence dont il jouit et les judicieux conseils qu'il est à même de donner. Le roi lui-même, qui est pourtant le représentant le plus authentique de la divinité (*Imana*), se soumet à la règle générale et réclame son ministère [1]. On peut donc affirmer que le devin est le personnage le plus influent du Rwanda.

Indépendants les uns des autres, les devins du commun [2]

---

[1] Le roi a à son service un groupe de devins, tous Batutsi, les *bakongori* qui se recrutent généralement dans le clan des *abazigaba*, des *abasinga*, des *abega* et des *abatsobe* ; ils sont tous assujettis à l'épreuve du poison. Le Père Arnoux a donné des détails très intéressants au sujet de ses devins de la Cour, pp. 2-9, Anthropos 12-13, 1917-18.

[2] J'emploie cette expression pour les différencier des devins de la Cour, dont le Père Arnoux a parlé, pp. 2-9.

n'exercent habituellement leurs fonctions que dans un secteur restreint, leur village ; on en compte un ou plusieurs par colline (*umusozi*), selon son étendue et sa population ; c'est dire qu'ils sont nombreux, mais il va de soi qu'ils n'ont pas tous la même célébrité. Ils ne constituent pas une caste à part dans la société ; ils y vivent comme tout le monde et aucun signe extérieur, vêtements, insignes, ou logement ne les distingue du vulgaire, même pas dans l'exercice de leurs fonctions.

D'autre part, ils n'ont droit à aucune préséance civile ou administrative. Le métier d'ailleurs est accessible à tous. Certains sont de race mututsi, d'autres, plus nombreux, de race muhutu ; ce qui n'a rien de surprenant, puisque le Rwanda compte quelque 1.800.000 Bahutu (bantous) contre 50.000 Batutsi (hamites) seulement. Il n'y en aurait cependant pas de race mutwa (pygmée) pour la bonne raison que leur réputation de menteurs invétérés leur enlève tout crédit.

Je ne me souviens pas d'avoir jamais rencontré un *mupfumu* qui fût jeune homme ; être marié et avoir un certain âge semble donc être requis. Les devins femmes sont plutôt rares [1].

Comme tout métier, celui de devin requiert un apprentissage ; soit dans sa famille, soit au service d'un maître, l'apprenti s'initie au maniement délicat des instruments, aux règles d'interprétation et aux formules stéréotypées.

La consultation des sorts se fait ordinairement au domicile du devin ; seuls les riches peuvent se payer le luxe de le faire venir chez eux.

Pour quelles raisons consulte-t-on le *mupfumu*? On le consulte à tout propos ; c'est lui qui dira si telle démarche projetée (mariage, procès, affaire) est de nature à plaire ou non à *Imana* et aux ancêtres, en d'autres termes, si elle doit réussir ou est vouée à l'échec ; c'est encore lui qui diagnostique avec sûreté, par exemple, le *muzimu* cause des maladies, disgrâces et malheurs de toute sorte et qui indique, en même temps, le moyen d'y remédier ou de les prévenir.

Mais les devins sont-ils sincères? Pourquoi non? Maurice Delafosse écrit très judicieusement à ce sujet : „Les devins

[1] Elles ne pratiquent que certains modes de divination, voir p. 300.

partagent la croyance de leurs congénères en la vertu de leur art, et s'ils se livrent à la magie, c'est assurément qu'elle est rémunératrice, mais également parce qu'ils sont aussi crédules que leurs clients".

Leur ministère est évidemment rétribué. Personne ne va consulter le devin sans lui fournir au préalable de quoi payer la consultation ; le prix de cette consultation est appelé *ingemo*, du verbe *kugemura* qui signifie apporter des vivres à quelqu'un ; il consiste en une cruche de bière, un petit panier de petits pois, de haricots etc., une houe, une étoffe, voire même un mouton, une chèvre ou un taurillon chez les riches. Mais en plus de l'*ingemo*, il y a l'*impigu*, du verbe *guhiga* dont l'un des sens est promettre, parier. L'*impigu* est le cadeau que reçoit le devin lorsque son client a obtenu l'objet de ses désirs : un voyage heureux, la guérison de son enfant, le succès de son procès, etc. Le montant de l'*impigu* est débattu par le devin et son client lors de la consultation, et il est généralement plus important que celui de l'*ingemo*. Le devin qui connait sa clientèle, sait ce qu'il peut réclamer à chacun.

L'examen des sorts terminé, le devin prononce le verdict, *avuga indagu*. Quand il paraît hésiter à se prononcer, on dit qu'il n'est pas prompt, *nta kirere afite*, ou encore *arahagarika indagu*, qu'il tient son verdict en suspend. Parfois il a intérêt à ne pas se prononcer du premier coup, car le cas peut être difficile et puis, chaque consultation se paie. Neuf fois sur dix, il impute à l'un ou l'autre *muzimu* les malheurs qui ont frappé son client ; il est plus prudent, en effet, de s'attaquer aux morts qu'aux vivants. „Tu as été frappé par un *muzimu*, le *muzimu* d'un tel ; tu parviendras à l'apaiser en lui présentant telle offrande, c'est cela qu'il désire, c'est cela qu'il te demande ; offre-la lui, et il te laissera tranquille". Mais il arrive qu'il conseille de recourir aux bons soins d'un magicien spécialiste : „Ton enfant est possédé par un *muzimu* malfaisant ; fais venir un exorciste (*umushyitsi*)". „Ta femme a été ensorcelée ; fais appel à un dépisteur de sortilèges (*umuhuzi*)". „Ton mal provient de la transgression d'un tabou (*umuziro*) ; va consulter tel *muhanyi* (purificateur)". „Tu vas partir en voyage, c'est parfait, mais aie soin de te procurer tel talisman qui te protègera contre le mauvais sort". „Ton épouse n'a pas d'enfants ; qu'elle aille donc chez un *mucunyi*". „Un tel t'en veut à mort ; si tu ne prends les devants,

il t'arrivera malheur ; dépêche-toi d'aller trouver un *mupyisi* ; il se chargera de le faire manger par le lion", etc. [1].

Mais on peut se demander si le devin se prononce au hasard et à la légère? Il faut savoir que, par exemple, dans la consultation des sorts par jetons (*kulaguza inzuzi*), chaque position des jetons les uns vis-à-vis des autres a une signification assez précise ; cependant, il est indubitable que dans l'interprétation de ses diverses positions le *mupfumu* y ajoute du sien en tenant compte évidemment de son client dont il est bien renseigné, car il est passé maître dans l'art d'interroger et d'observer, et puis, recevant les confidences de toutes les familles de son ressort, il est parfaitement au courant de tout ce qui s'y passe. Du reste, des insuccès partiels ne lui enlèvent pratiquement aucun prestige. A qui l'incriminerait d'avoir prophétisé à faux, il opposerait une réponse toute faite comme celle-ci : „La mort est invincible ; j'ai exercé mon métier de mon mieux, mais le jour fatal était arrivé pour celui dont vous déplorez le deuil. La mort est reine, elle n'a jamais été vaincue (*urupfu ntirutsindwa*)". Ou bien, il s'en prend résolument au client coupable de s'être mal expliqué, d'avoir fourni des renseignements incomplets ou de s'être présenté trop tard. Bref, il ne manque jamais d'arguments pour sa justification et conserve généralement son auréole.

II. Les modes de divination

Voici la liste des divers modes de divination (*kulaguza*) :

1. *inzuzi* : par jetons lancés sur un long plateau ;
2. *inkoko* : par viscères de poussins ;
3. *intama* : par viscères de bélier ;
4. *inka* : par viscères de taurillon ;
5. *urugimbu* : par graisse mélangée avec une plante réduite en poudre ;
6. *amavuta* : par beurre ;
7. *intondwe* : par petites sauterelles ;
8. *imihundwa* : par mâchoires d'animaux ;

[1] Voir l'article *La magie au Rwanda* paru dans la Revue Grands Lacs du 15 octobre 1949, n° 123, ou Les Annales du Latran, vol. XVII, 1953.

9. *uburo* : par jetons lancés sur un petit plateau, rempli de grains d'*ubugurube* ;
10. *inzuzi* : par jetons lancés sur un van ;
11. *igikondo* : par un bout de bois frotté sur une planchette ;
12. *makobga* ou *mahangari* : au moyen d'un grain de ricin ;
13. *umuti* : par sève de certains arbres ;
14. *umugombe* : par sève d'un arbuste appelé *umugombe* ;
15. *inkono* : par pâte de sorgho dans une cruche ;
16. *umucyuro* : au moyen de branches d'*umucyuro* (arbuste) ;
17. *ishyoga* : par grains de ricin rangés sur le sol ;
18. *agati k'umutoza* : au moyen d'un bâtonnet d'*umutoza* (plante) ;
19. *umuheha* : par chalumeau ;
20. *imigombe* : au moyen d'une couronne tressée en écorce de bananier imbibée de sève d'*umugombe* (arbuste) ;
21. *inshegetwe* : au moyen d'un bâton sur lequel le devin fait glisser un anneau en fil de fer enroulé sur du crin ;
22. *umwishywa* : au moyen d'une tige d'*umwishywa* (une cucurbitacée) que le devin enroule et fait glisser sur un bâtonnet ;
23. *igitare* : au moyen d'un bracelet en fil de cuivre que le devin fait tourner autour d'un bâtonnet ;
24. *agakoni* : au moyen d'une canne à laquelle est fixé un anneau de cuivre (*umulinga*) et que le devin lance en terre ;
25. *ingasire* : au moyen de la pierre à moudre et de deux branches d'Erythrina ;
26. *ubukenke* : par tige d'*ubukenke* (une graminée) ;
27. *amazi* : le devin souffle dans un récipient rempli d'eau (*amazi*) au moyen d'un chalumeau ;
28. *gihuta* : on se sert de la sève d'une plante appelée *urubazi* qu'on mélange avec du lait ;
29. *abanyamutwe* : divination par la tête [1] ;
30. *igitogangurwa* par l'araignée.

Certains modes de divination sont connus et pratiqués dans tout le Rwanda comme la divination par jetons (*inzuzi*) ; par

[1] Nous parlerons de la divination par évocation des esprits dans une étude que nous publierons sur le culte des mânes. Nous en avons déjà dit un mot dans *la magie au Ruanda*, parue dans Grands Lacs, 15 oct. 1949, p. 37 et dans *Le culte de Nyabingi*, paru dans Anthropos, vol. XLVI, 1951.

poussins (*inkoko*), par mouton (*intama*), par graisse (*urugimbu*), par beurre (*amavuta*). D'autres sont plutôt locales, comme la divination par mâchoires (*imihundwa*) au Bugoyi, etc., par sauterelles (*intondwe*) au Gisaka (voir carte), le *kulaguza makobga, uburo, igikondo*, etc., au Nordwa et dans les régions qui touchent au Ndorwa. Une autre est, je crois, tout à fait locale, c'est le *kulaguza ingasire* avec la pierre à moudre et deux branches de muko (Erythrina) dans la province du Buberuka.

Il est des modes de divination qui sont en honneur surtout chez les Batutsi (hamites), d'autres chez les Bahutu (bantous) ; d'autres enfin tant chez les Batutsi que chez les Bahutu. Chez les Batutsi : le *kulaguza intama* (mouton), *inkoko* (poussins), *amavuta* (beurre) ; chez les Bahutu : le *kulaguza makobga, uburo, igikondo*, etc. ; tant chez les Batutsi que chez les Bahutu : le *kulaguza inzuzi* (jetons), le *kulaguza urugimbu* (graisse).

Dans la divination très onéreuse par les poussins, les béliers et les taureaux [1], on égorge l'animal et l'on se prononce d'après la présence de nodules graisseux, de ganglions sur les entrailles largement étalées ou encore d'après la position, la forme, l'intégrité du foie ou de la vésicule biliaire.

Dans la divination par poussins, béliers, graisse et beurre, on retire une amulette ; la remise de cette amulette au client est accompagnée d'une cérémonie connue sous le nom de *guhereza*, présenter.

Il est deux modes de divination qui sont exercés presque uniquement par des devins-femmes, c'est le *kulaguza inkono* (avec pâte de sorgho) et le *kulaguza umuti* (avec de la sève de certains arbres).

Appendice : il existe un oiseau de proie, genre faucon, qui porte sur la tête une houppe, il a nom de *samusure*. Celui qui passe sous l'arbre où il est perché lui dit à voix basse : *Ndagura, mbese ngiye gupfa, cyangwa se gukira*, le consulte les sorts, dis-moi, si oui ou non, je vais mourir? Si le *samusure* regarde en haut, c'est bon signe ; si, au contraire, il regarde en bas, c'est signe de mort prochaine.

---

[1] Seuls les Batutsi peuvent se permettre ces modes onéreux de divination.

III. Trois remarques importantes

1. Les phases de la divination.

Tout mode de divination comporte ordinairement les quatre phases suivantes :

1° L'*impagarike*, du verbe *guhagarika*, faire tenir debout [1]. Dans cette première phase le devin commence par consulter les sorts pour lui-même, pour savoir s'ils consentiront à parler ; puis, il les consulte pour son client. S'ils se montrent favorables (*yeze*, du verbe *kwera*, être propice, être blanc, être mûr), la séance est close ; son client n'a rien à craindre ni pour lui, ni pour sa famille, ni pour ses biens, puisqu'il n'a été frappé par aucun *muzimu*, etc. Mais s'ils sont défavorables (*yirabuye*, du verbe *kwirabura*, être défavorable, être en deuil, être noir), il reste à savoir la cause de son malheur, par exemple quel est le *muzimu* qui l'a frappé.

2° Le *guculika*, verbe qui signifie renverser, retourner une chose. Dans cette seconde phase le devin consulte les sorts pour rechercher par exemple le *muzimu* coupable ; il demande à son client d'énumérer les *bazimu*, qu'il suppose en cause. Ceci fait, il lui dit : „Voyons si ce n'est pas un tel de ceux que tu viens de citer" et il lance ses jetons. Si les sorts sont négatifs : „Voyons, ajoute-t-il, si ce n'est pas un tel autre", et ainsi de suite jusqu'à ce qu'il ait trouvé le coupable. Il arrive que le client est bien embarrassé pour citer tous les mânes de sa famille ; d'autre part, il peut avoir été frappé par un *muzimu* étranger aux siens, ou par plusieurs à la fois, etc. Bref, cette seconde phase entraîne parfois bien des complications.

3. L'*umwunamuko*, du verbe *kwunamuka*, se redresser. Dans cette troisième phase, le devin consulte les sorts pour savoir ce que son client doit faire, par exemple, pour écarter le malheur dont il est victime ou ce qu'il doit offrir au *muzimu* reconnu coupable pour le calmer.

4° L'*urwanzire*, du verbe *kuzira*, être mal, être défendu ; *kuzirana*, être mal avec quelqu'un, en mauvais termes. Dans cette quatrième

[1] *Guhagarika*, se tenir debout, dressé... dans l'attente d'un évènement, d'où les expressions : *Yahagariste umutima*, il tient son cœur debout, dressé, c'est-à-dire anxieux, angoissé ; ou encore : *afite umutima uhagaze*, il a un cœur dressé, anxieux, angoissé.

phase, le devin consulte les sorts une dernière fois pour savoir, par exemple, si ce qu'on offrira pour apaiser le *muzimu* en question, n'indisposera pas d'autres *bazimu* (jalousie) et ne sera pas ainsi une source de nouvelles calamités.

2. De quelle bête conserva-t-on une partie des entrailles ?

Dans certains modes de divination on consulte les entrailles d'animaux : du poussin, du mouton ou du bovin.

Lorsqu'une réponse positive et favorable a été obtenue dès l'examen de la première bête, c'est de celle-là qu'on garde une partie des entrailles, et le poussin en entier s'il s'agit d'un poussin.

Mais, assez fréquemment, il est nécessaire d'en examiner plusieurs successivement avant d'avoir une réponse adéquate. Dans ce cas, seront conservées les entrailles de l'animal qui a fait connaître que le *muzimu* coupable est satisfait de l'offrande qu'on lui propose, ou qu'on lui promet s'il l'a lui-même indiquée. Ce sont donc les entrailles d'une bête qui a été immolée dans la troisième phase.

Dans la divination par beurre et par graisse, il se passe quelque chose d'analogue, puisque l'on conserve parfois, et dans les mêmes conditions, une boulette de beurre ou de graisse.

3. Rôle primordial de la salive dans la divination (planche I).

Notons que la salive joue un grand rôle dans la divination ; en effet, il est de toute nécessité que le bénéficiaire de la consultation entre en communication avec les instruments divinatoires au moyen de sa salive. Dans le *kulaguza*, la salive (*amacyandwe*) se dit *imbuto*, semence, graine. Quand le client a pu venir lui-même, il la fournit directement ; dans certains modes de divination, elle est allongée avec de l'eau ou du lait. Mais quand, par suite de maladie ou pour une autre raison, il n'a pu se rendre lui-même chez le devin, il la fait apporter. C'est pourquoi il crache dans une feuille de *muvumu* (Ficus), de *muko* (Erythrina), de *ibibonobono* (ricin) ou un bout de feuille de bananier, qu'on replie et qu'on ficelle au moyen d'un petit lien quelconque ; ou bien, on le fait cracher dans un petit récipient : un *agacuma* (petite calebasse), un *akeso*, *akabya*, *agaherezo* (petites cruches ; fig. 1, 2, 3, 4) qui contient

un peu d'eau ; ou bien, il crache dans un de ces petits récipients l'eau avec laquelle il s'est rincé la bouche ; ou bien on lui fait mâcher des grains de sorgho ou une feuille tendre de Ficus, qu'on enveloppe ensuite dans une feuille des arbres mentionnés ci-dessus. Cette salive doit être employée sans tarder. Donner ainsi sa salive se dit : *gutanga imbuto.*

Voici comment le devin se sert de cette salive. Si le client est présent, il crache tout simplement sur les jetons ou dans l'eau que le devin donne à boire au poussin dont il va examiner les entrailles, ou dans le lait, qu'il fait boire au mouton qu'il va égorger. Si la salive lui a été apportée, le devin la met en contact avec les instruments divinatoires au moyen d'une herbe ou la fait boire, quand il s'agit d'un mouton, d'un bovin ou d'un poussin.

En général, dans une seule séance de divination, le devin consulte les sorts plusieurs fois de suite ; chaque fois la salive est mise en contact avec les instruments. Si, ensuite, un autre client se présente, le devin a soin de bien essuyer les jetons, etc., car la salive du client précédent pourrait influencer les sorts.

1. *Kulaguza inzuzi* (par jetons)
(planches III, IV et X)

Les devins qui usent de ce mode sont connus sous le nom d'*abanyanzuzi*, parfois sous celui d'*abanyakarago* ; ce qui d'ailleurs a la même signification : „ceux aux jetons" ; c'est le mode le plus en vogue au Rwanda, tant parmi les Batutsi que parmi les Bahutu.

Voici les objets dont ils font usage :

1° Un long plateau en bois de *muko* (Erythrina) ou de *muvumu* (Ficus), d'environ 70 cm de long sur 8,5 cm de large et légèrement concave ; on lui donne le nom d'*impinga* ou *imbehe* (dans le langage courant *imbehe* signifie écuelle en bois et *impinga* sommet d'une montagne) (fig. 11, 12, 13, 14).

Le bord supérieur du plateau s'appelle *umutwe*, la tête (a) ; le bord inférieur : *ikibuno*, le postérieur (*b*). Le bord supérieur est parfois surmonté d'un manche.

La partie du haut est appelée *igicumbi* (*c*), c'est le terme qu'on emploie dans le langage courant pour désigner la petite hutte construite à la hâte et dans laquelle on loge provisoirement.

La partie du milieu porte le nom de *ijabiro* ou *mu rugo* (*d*) ; *mu rugo*, dans l'habitation, *ijabiro* est le foyer de la hutte principale d'une habitation qu'habite l'épouse mystique du *muzimu* (mâne) *w'umukulambere* [1].

La partie du bas s'appelle *mu rukinga* ou *mu rugo rw'abatware* (*e*) ; *mu rugo rw'abatware*, dans l'habitation des chefs ; *mu rukinga* : dans l'enceinte de l'habitation.

2° Les jetons, *inzuzi*, sont appelés ainsi, sans doute parce qu'ils ont plus ou moins la forme des graines de courge (*inzuzi z'ibihaza*) ; parfois on leur donne aussi les noms de *amakombe* ou *amapfizi* (*impfizi*, taureaux).

Ils sont ordinairement au nombre de neuf, dont quatre en fer tirés d'une vieille houe (*ifuni*) sont appelés *imbaba* (*amababa*, les ailes) ou *ibyuma* (les fers ; fig. 16). Quatre en os sont des osselets taillés et polis d'un os de taureau ou de taurillon offert en sacrifice à un mâne ; parfois d'un mouton ; ces bêtes devaient être sans défauts (*zidafite ubusembga*) ; ils sont appelés *inzovu* (fig. 15). Parmi ceux-ci deux sont désignés sous le nom d'*ibicumbika urugo*, *urugabo n'urugore*, ceux qui logent dans une habitation, un mâle et une femelle (fig. 14-1) ; on dit également qu'ils sont les patrons des autres jetons, *n'izo shebuja w'inzuzi*, et les propriétaires de l'habitation des jetons, *n'izo bene urugo rw'inzuzi*. Lorsque le devin lance ses jetons sur le plateau, il fait en sorte que ces deux jetons (*ibicumbika urugo*) restent sur le haut du plateau (*mu gicumbi* ; fig. 14-1). Le neuvième est un morceau de baratte (*igisabo*, grande calebasse dans laquelle on baratte le beurre) ou une graine (*uruyuzi*, pluriel : *inzuzi*) de courge, mais plus souvent un petit bout de bois tiré du *muko* (Erythrina) ou du *muvumu* (Ficus). Ce jeton est généralement plus petit que les autres, on lui donne le nom de *kanantuku* ou *rugina* (fig. 17) ou aussi celui d'*umwami w'inzuzi*, le roi des jetons. Il est d'ailleurs considéré comme le plus important des jetons (*ikiruta kugira akamaro mu nzuzi ni kanantuku* : *kanantuku* est celui qui est le plus utile ; en effet, c'est surtout la position de celui-là

[1] *Umuzimu w'umukulambere* ; il s'agit ici de l'ancêtre par excellence, qui est le premier en importance parmi les grands ancêtres, *abakulambere*. Nous publierons ultérieurement une étude sur le culte des *bazimu* dans laquelle nous en parlerons en détails.

par rapport aux autres qui attire l'attention du devin (*n'iyo umupfumu aleba cyane*, c'est celui-là surtout que le devin regarde).

Le devin remise ses jetons dans un bout de bambou (*akagano*), parfois dans une petite calebasse (*agacuma*) (fig. 18 et 19) ou une petite corne (*agahembe*), dont il ferme l'orifice au moyen d'une touffe d'herbe ou d'un lambeau d'étoffe.

Voici maintenant la manière dont procède le devin. Un individu se présente ; il porte sur la tête une petite corbeille remplie de haricots, prix de la consultation. Le devin, qui le connaît, lui dit d'entrer et ensemble ils prennent place sur une natte étendue dans le vestibule de la hutte. Notre homme se met aussitôt à exposer l'objet de sa visite ; son enfant est malade, il a été pris de fièvre et on a déjà essayé, mais en vain, quelques remèdes. Le magicien l'écoute et lui pose quelques questions, puis, de derrière l'un des panneaux composant la cloison qui sépare le vestibule de l'intérieur de la case, il retire ses instruments divinatoires, la planchette (*impinga*) et le récipient qui contient les jetons (*inzuzi*). Il commence par les essuyer un à un, car ils sont encore humides de la salive du client précédent, ... ce qui pourrait influencer les sorts. Il prend alors la planchette, l'incline en avant de façon à ce que son bord inférieur, *ikibuno*, repose sur la natte, crache sur les jetons qu'il tient dans la main droite et, tout en prononçant la formule de la première phase, l'*impagarike*, il les lance sur le plateau (planche X) :

ngira ubuhoro, ndaseka, simpfa ;
je suis en paix, je ris, je ne meurs pas ;

simpfusha umugore, n'abana, n'inka n'amatungo ;
je n'ai pas à déplorer la mort de ma femme, de mes enfants, de mes vaches, ni de mon petit bétail ;

sinzira abaturanyi, amacinya, umusonga, inkorora, abatware, abazungu, etc. ;
je ne suis pas en mal avec mes voisins, la dysenterie, la pneumonie, la toux, les chefs, les européens, etc.

Bref, il énumère tous les maux qui peuvent survenir à un Munyarwanda.

Dans cette première phase, le devin consulte les sorts pour lui-même ; ils lui sont toujours favorables.

Il présente ensuite les jetons à son client pour qu'à son tour il crache dessus, ou bien il les enduit lui-même au moyen d'une herbe avec la salive de celui pour qui on est venu consulter les sorts, surtout le *kanantuku-rugina* qui est le plus important des jetons. Ceci fait, il les lance sur l'*impinga* en prononçant la même formule, mais en lui donnant la forme interrogative ; après quoi, il examine attentivement la position des jetons tombés sur le plateau ou au delà. S'ils sont favorables, *zeze*, son client n'a rien à craindre ; il n'est menacé par aucun *muzimu* ; il peut donc s'en aller en paix, et la séance est close. Mais si les sorts sont défavorables (*zirabuye*), il faut continuer, afin de connaître le *muzimu* coupable, ou qui simplement menace ; c'est la deuxième phase, le *guculika*. Le devin demande à son client d'énumérer les *bazimu* de sa famille ; après quoi, il lui présente les dés pour qu'il crache dessus ; puis, les jette sur l'*impinga* en disant : „Voyons, si ce n'est pas un tel" ... „Non, ce n'est pas lui le coupable ; essayons un autre" ... et ainsi de suite jusqu'à ce qu'il ait trouvé le *muzimu*, cause des malheurs qui ont frappé son client...

Tu connais maintenant celui qui te poursuit.
None ho uzi uguteye.

Oui, reprend le client, c'est bien lui qui me frappe et me tue.
Ni we koko unteye akanyica.

Reste à savoir ce qu'il convient de faire ou d'offrir à ce *muzimu* pour apaiser son courroux ; c'est la troisième phase, l'*umwunamuko*. Une nouvelle fois le devin lance et examine ses jetons.

Calme-toi, tu l'as vaincu ; il te demande de lui immoler une chèvre.
Humura, uramutsinda ; arashaka k'uzamubagira ihene.

C'est entendu, fait le client, je pars pour la lui offrir.
Nuko, ndagenda, ngiye kumubagira cya hene.

En réalité, il se contentera bien souvent de la lui promettre seulement.

Cependant avant de se retirer, le consultant se demande anxieusement si, en immolant cette chèvre, il ne va pas exciter la jalousie d'autres *bazimu*?

Mmubagiye ya hene, simbuzire na kanaka cyangwa se kanaka?

C'est pourquoi le devin consulte une dernière fois les sorts ; c'est la quatrième phase, l'*urwanzire*.

Non, tu peux être tranquille, cette offrande faite à un tel, ne te mettera pas en brouille avec les autres.

N. B. : Dans certains cas, les phases dont nous avons parlé peuvent exister séparément.

D'autre part, pendant que se déroule la séance, on ne peut enjamber l'*impinga* et personne, sauf le devin, ne peut ramasser les jetons qui seraient tombés au delà du plateau.

Voici quelques expressions employées dans le *kulaguza inzuzi* pour désigner diverses positions de jetons (planche III) :

inzuzi zili mu rugo ou *mw'ijabiro* [1] : se dit des jetons qui se sont arrêtés sur le milieu du plateau (fig. 14 : 3-5) ;

inzuzi zili mw'iswa ou *mu rwuri* : se dit des jetons qui sont tombés par terre au delà du plateau (fig. 14 : 6) ;

inzuzi zili mu rukinga ou *mu rugo rw'abatware* : se dit des jetons qui se sont placés sur le bas du plateau (fig. 14 : 4) ;

inzuzi zili mu nama : se dit des jetons qui, tombés par terre au delà du plateau, ont leur pointe tournée les unes vers les autres (fig. 14 : 6) ;

n'inganizi : si un ou plusieurs jetons se sont placés en travers sur le plateau (fig. 14 : 5) ;

n'inshishiro : si des jetons se sont placés l'un sur l'autre ;

umwandu mwiza : si un jeton est tombé à côté du plateau du côté droit, c'est de bon augure ;

ou *umwandu mubi* : s'il est tombé du côté gauche, c'est de mauvais augure ;

icyanza : est l'espace qui se trouve entre deux ou plusieurs jetons (fig. 14 : 2).

Si un jeton en os est venu se placer sur un jeton en fer, on dira que c'est un *muhutu* (homme du peuple, un bantou), qui porte sur la tête une cruche, *n'umuhutu wikoleye ikibindi* ; ou un *muhutu*, qui est venu offrir une cruche de bière, *n'umuhutu utuye inzoga*.

---

[1] *Inzuzi zili*, les jetons sont : *mu rugo*, dans l'habitation ; *mw'ijabiro*, dans la hutte principale de l'habitation ; *mw'iswa*, dans le lieu inhabité, l'endroit inculte ; *mu rwuri*, dans le pâturage ; *mu rukinga*, dans l'enceinte de l'habitation ; *mu rugo rw'abatware*, dans l'habitation des chefs ; *mu nama*, dans le conseil ; sens : ils tiennent conseil.

Quelques positions des jetons et leur réponse (fig. 20, planche IV):

1° *umukecuru uguteye*, tu es frappé par le *muzimu* d'une vieille ;

2° *arashaka kubandirwa*, et elle veut que tu honores pour elle Lyangombe, le roi des *imandwa* et des *bazimu* ;

3° *umukobga ushaka urugo*, le *muzimu* d'une jeune fille te demande une habitation, c'est-à-dire un mari ;

4° a. *umugabo ushaka urugo*, le *muzimu* d'un homme te réclame une épouse ;

b. *inka z'imbyukuruke*, et qu'on lui présente des vaches ;

5° *igikuba kiracyitse – inka ziranyagwa*, le tonnerre a éclaté – on va t'enlever des vaches ;

6° *ugiye gupfusha shebuja*, tu vas perdre (par la mort) ton patron ;

7° *agiye gupfa umuntu ukomeye*, il va mourir un homme d'importance, comme un chef ;

8° *ugiye gupfusha umuntu*, tu vas perdre un membre de ta famille ;

9° le jeton *rugina* est tourné vers la gauche, donc bon augure ; le jeton *rugina* est tourné vers la droite, donc mauvais augure.

2. *Kulaguza inkoko* (par viscères de poussins)

(planches I et II)

Ce mode de divination est très en vogue parmi les Batutsi et consiste dans l'examen des viscères de petits poussins de trois ou quatre jours ; dans une seule séance, on en immole parfois jusqu'à 12, même 15. J'ai eu la chance d'y assister. Autrefois, la seule raison d'être de l'élevage de poules était ce *kulaguza inkoko*, car au Rwanda personne ne mangeait ni poules, ni œufs.

1° Le devin verse dans le bec du poussin, qu'il tient dans la main droite de la salive (*imbuto*) de son client, salive allongée avec de l'eau ; puis l'approchant de sa bouche, il prononce une longue formule dans laquelle il demande au poussin de faire en sorte que ses entrailles blanchissent (*yeze*), c'est-à-dire qu'elles soient favorables [1].

[1] Plus loin nous donnerons le texte de cette formule ; j'ai pu en noter trois, qui en réalité sont absolument identiques. Il est très difficile de traduire cette formule, parce que les termes employés par le devin pour désigner toutes les parties des entrailles, n'ont pas leur équivalent en français.

Ces recommandations achevées, le devin égorge le poussin. Sur un bout de feuille de bananier étendue par terre, un aide tient le poussin couché sur le dos, les ailes écartées et la tête tournée dans la direction du devin ; ce dernier arrose le poussin d'eau froide ; puis, au moyen d'un petit couteau (*umushyo* ; fig. 8), il lui ouvre le cou, la poitrine et le ventre, bien prudemment afin de ne pas abîmer les viscères. Ceci fait, il en retire la langue, les poumons, le cœur, l'estomac, les boyaux, bref tout l'intérieur, et dépose le tout, pour les laver, dans l'eau qu'on a versée, soit sur un siège indigène taillé dans le bois (fig. 37), soit dans une écuelle en bois (*imbehe* ; fig. 9, 65), soit dans un petit trou creusé en terre, et préalablement tapissé d'un bout de feuille de bananier.

Commence alors le *kulaguza* proprement dit : le devin examine minutieusement les viscères qu'il tient dans le creux de la main étendue au-dessus de la feuille de bananier où repose le corps du poussin (ce corps évidé de ses viscères reçoit le nom d'*igishyari*). Cet examen se dit *gutega* [1] et consiste à examiner absolument toutes les parties des viscères, ce qui est assez compliqué. Si les sorts se montrent défavorables, force sera de recourir à l'examen d'autres poussins ; rappelons-nous les quatre phases que comporte généralement tout mode de divination. Si, au contraire, les sorts se montrent favorables, le client peut se tenir en paix et la séance est close. Dans ce cas, le devin dépose les viscères dans un pot à lait (*inkongoro*) (fig. 5) rempli d'eau ; ce pot à lait est placé dans un panier (*igiseke*) surmonté d'un couvercle (*umutemere*) qui, à son tour, est déposé dans un grand pot à lait en bois (*igicuba*), afin que les rats, qui pullulent dans toutes les huttes n'y viennent toucher (fig. 5, 6, 7).

Le corps du poussin (*igishyari*) est soigneusement enveloppé dans une feuille de bananier et déposé dans l'*igicuba* à côté du panier (*igiseke*).

Le tout est alors apporté dans la hutte et placé sur l'*uruhimbi*, qui est une petite table sur laquelle sont alignés les pots à lait [2].

---

[1] *gutega* ; dans le langage courant ce verbe signifie : piéger, tendre un piège, parfois également attendre quelqu'un.

[2] Voir *L'habitation au Ruanda*, Kongo-Overzee, XIX (1953), 1, p. 57.

2° Le devin revient le lendemain matin pour un nouvel examen des viscères ; s'ils sont restés favorables, il commence par s'enduire le front et la poitrine, au moyen du médius, d'eau lustrale (terre blanche : *ingwa*, délayée dans de l'eau) et se couronne la tête de l'*umwishywa* (une cucubitacée) [1] (pl. I, fig. 10). Ceci fait, il procède au *guhangura* : il détache prudemment, au moyen d'un petit couteau (*umushyo* ; fig. 8) certains os qui sont restés dans les chairs du *gishyari* (corps du poussin), à savoir : les deux os des cuisses, les deux os supérieurs des ailes et un petit os, l'*ikiyungu*, du bas du dos. A ces os on donne le nom d'*inyundo* [2] ; comme nous le verrons plus loin, ils sont portés au cou comme on porte les amulettes.

Les viscères du poussin sont ensuite réintégrés dans le corps du poussin, la langue dans le bec, les poumons, le cœur, etc. dans la poitrine, les boyaux dans le ventre. Le devin prend alors une branche d'*umutaba* (une espèce de Ficus, *umuvumu*), longue d'environ 75 cm ; il la fend en quatre jusque dans son milieu ; puis, écartant les quatre sections, il y dépose le poussin reconstitué, le bec tourné vers le haut. Au moyen d'une herbe de marais (*urufunzo*), d'une ficelle de Ficus et enfin d'un *impuzu* (étoffe en écorce de Ficus), il enveloppe tout ce bout de la branche, après quoi il l'enduit d'une couche de terre glaise (*ibumba*), qu'il finit par blanchir de terre blanche (*ingwa*) quelque peu délayée dans de l'eau. A cette branche, qui contient le poussin, on donne le nom d'*umulishyo* [2].

3° Le *guhereza* est une cérémonie dans laquelle on présente (*guhereza*), l'*inyundo* et l'*umulishyo* à celui pour qui les sorts ont été consultés. Prennent part à cette cérémonie, le devin, l'*umuse* (c'est-à-dire un individu qui appartient à l'une des deux classes souches Bantu du Rwanda, celui des Abazigaba ou des Abagesera) ;

---

[1] Umwishwa (umwishywa) est une variété de cucurbitacée, une momordicus. C'est une plante sacro-sainte dont on fait une couronne qui est portée en maintes circonstances ; dans le *kubandwa*, à l'occasion du jour de liesse qui termine le temps du deuil — lors de la remise de l'amulette dans la divination — à l'occasion également de certains rites agraires ; enfin, c'est au moyen d'une tige d'*umwishwa* que le fiancé couronne sa fiancée le jour de son mariage.

[2] Dans le langage courant *inyundo* signifie marteau et *umulishyo*, la baguette avec laquelle on frappe le tambour.

dans la plupart des cas, ce sera un Muzigaba [1], aussi deux enfants, dont la mère n'a jamais perdu d'enfants (*abana b'isugi*).

Celui à qui on va présenter l'*inyundo* et l'*umulishyo*, c'est-à-dire l'*umuherezwa*, s'assied sur un siège dans l'entrée de la hutte (*kw'ilebe ly'umulyango w'inzu*), le regard tourné vers l'extérieur ; il doit étendre les deux jambes en avant ; parfois il s'assied dans la hutte à côté du foyer (*mu kirambi*), mais dans ce cas, on a soin d'enlever la cloison (*insika*) [2], afin qu'il puisse regarder à l'extérieur.

Le devin se couronne la tête de l'*umwishywa* (une cucurbitacée) et s'enduit le front et la poitrine avec de la terre blanche (*ingwa*) délayée dans de l'eau (eau lustrale) ; il couronne ensuite de cette plante l'*umuse* et les deux enfants et leur enduit également le front et la poitrine d'eau lustrale ; puis, tenant ensemble l'*inyundo* et l'*umulishyo*, ils les présentent au *muherezwa* qui avance les deux mains, en lui disant :

Akira Imana yeze, prends *Imana* (sens : cette chose d'*Imana*) qui a été propice ;

ituma uzabaho, qui te donnera de vivre ;

igutsindire ubusame, et de vaincre les malheurs ;

igutsindire ikintu kiza kwica cyose, et tout ce qui pourrait te nuire, etc.

Puis, toujours en tenant ensemble l'*inyundo* et l'*umulishyo*, ils les portent :

1° au front du *muherezwa* en disant : *indahangarwa, ntuhangarwa n'abanzi n'abazimu n'abalozi*, que les ennemis, les esprits des défunts et les ensorceleurs n'osent pas s'attaquer à toi ;

2° puis sur sa poitrine en disant : *igituza utura mu Rwanda, icyeze mutima, ntupfusha inkora mutima y'inka n'iy'umuntu*, que tu demeures longtemps dans le Rwanda, ce qui rassérène le cœur, puisses-tu ne perdre aucun ami ou vache que tu chéris ;

3° sur l'épaule gauche en disant : *urutwazo utwara inka n'ingabo*, puisses-tu être chef de vaches et de guerriers ;

---

[1] Voir Anthropos, *Usages funèbres*, vol. 53, 1953, p. 32.

[2] Les *insika* sont des panneaux tressés en herbes qui forment les cloisons de la hutte ; voir *L'habitation au Rwanda*, Kongo-Overzee XIX (1953), I.

4° sur l'épaule droite en disant : *umusumba usumba abanzi, akabega ubegera bakeba*, que tu dépasses tes ennemis, que tu fasses l'aumône à tes adversaires.

Ceci fait, le devin attache l'*inyundo*, au moyen d'une ficelle d'*umutaba*, au cou du *muherezwa* en ayant soin de ne faire qu'un simple nœud et en disant : *uko ntagukomereje niko udakomerezwa n'ibyago*, tout comme je t'ai fixé cette amulette par un simple nœud (facile à défaire), puisses-tu ainsi ne pas être trop accablé (lié) par les malheurs.

Il couronne ensuite l'*umuherezwa* de l'*umwishywa* et enduit d'eau lustrale son front et sa poitrine en disant : *inono y'Abasindi na kibanda*, la terre blanche (*ingwa*) des *Abasindi* (est un clan) et de tout le peuple (*kibanda* pour *rubanda*, peuple).

L'*umulishyo* est alors suspendu dans la hutte contre la paroi du côté gauche de l'entrée (*mu mukubo* ou encore *mu mugendo*). Les os (*inyundo*) sont ensuite séchés au soleil et polis au moyen de cendre de bois ramassée dans le foyer.

Remarque : Il semble que le devin ne détache pas toujours les os du *gishyari*, mais seulement dans le cas où son client a manifesté le désir de les porter comme amulette. La terre blanche (*ingwa*) délayée dans de l'eau est une eau lustrale ; elle est employée par les Banyarwanda en maintes circonstances ; ainsi le jour où l'on sort du temps de deuil, on asperge de cette eau les objets qui ont appartenu au défunt ; le jour de son mariage, on en asperge la fiancée, etc. ; cette action d'asperger se dit : *gukubita ibyuhagiro*, frapper avec ce qui lave, purifie [1].

Voici le texte de la formule que le devin prononce à l'oreille du poussin avant de l'égorger ; il y énumère chaque partie des viscères qu'il va examiner en recommandant au poussin de faire en sorte qu'il les trouve comme ceci et non comme cela, c'est-à-dire favorables (*yeze*) et non défavorables (*yirabuye*).

Les figures : 21, 22, 23, 24, 25 et leur explication (page 318) aideront à comprendre ce texte :

---

[1] Voir *Usages funèbres*, Anthropos, vol. 53 (1953) et *Description d'un mariage au Rukiga*, Kongo-Overzee XX (1954), I.

Umva Imana y'i Rwanda, so n'Imana na nyoko n'Imana /
Écoute *Imana* [1] du Rwanda, ton père est *Imana* et ta mère est *Imana*,

usanze nsekera inka zanjye n'abana banjye n'umugore wanjye /
tu trouves que je ris à mes vaches et à mes enfants et à ma femme,

usanze nsekera ibyanjye ntunze /
tu trouves que je ris aux choses que je possède,

uhanagure igishwa n'igicumbi /
Essuie l'anus et l'*igicumbi* (logement),

ugisende ho amagomerane /
enlèves-en tout ce qui est contraire (mauvais),

niba ul'inkokokazi, usetse umushwashwa /
si tu es une poule, fais rire l'oviducte,

niba ul'isake, usetse imiti yombi, urambure amavi, urate amaganza /
si tu es un coq, fais rire les deux *imiti*, étend les genoux, rends belles les paumes de la main,

iganza ligenza, ulisende ho amahwa n'imirase /
de la paume de gauche..., enlèves-en les épines et les gouttelettes de sang,

iganza likulambere, ulisende ho amahwa n'imirase /
la paume de droite, enlèves-en les épines et les gouttelettes de sang,

wikoleshe umugenzi, yimane n'umukulambere /
n'emporte pas le compagnon, qu'il demeure avec l'*umukulambere* [2],

ibiranga, ulisende ho inkuru, n'imandwa n'ubusame /
des cœcums, enlèves-en l'*inkuru*, l'*imandwa* [3] et les malheurs,

ushyire inkebe mu manete, iture ku muheha /
place l'*inkebe* [4] dans le manete, qu'il se place sur le chalumeau,

ushyire inkebe ku chyahi, iture ku muheha /
place l'*inkebe* sur la peau tannée, qu'il se place sur le chalumeau,

---

[1] *Imana*, Être Suprême ; il faut traduire ici : chose d'*Imana*. Les devins sont considérés comme ministres d'*Imana* et les objets divinatoires comme choses d'*Imana*. Voir *Imana*, Kongo-Overzee XVIII (1952), 4.

[2] Le principal des mânes familiaux.

[3] (L)'*imandwa* : esprit supérieur.

[4] *inkebe* : petit point de couleur brunâtre ; si on le trouve sur l'une ou l'autre de ces parties des viscères, les sorts sont défavorables.

ushyire inkebe ku rusika, iture ku muheha /
place l'*inkebe* sur la cloison, qu'il se place sur le chalumeau,

ushyire inkebe mw'ijabiro, iture ku muheha /
place l'*inkebe* dans le foyer, qu'il se place sur le chalumeau,

ushyire inkebe mu mulyango, iture ku muheha /
place l'*inkebe* dans l'entrée de la hutte, qu'il se place sur le chalumeau,

ushyire inkebe mu malembo, iture ku muheha /
place l'*inkebe* dans les entrées [1], qu'il se place sur le chalumeau,

nyamwanga igenda /
que l'ennemi s'en aille,

usende inkebe mbi, usende inkebe yo mu nzu /
enlève le mauvais *inkebe*, enlève l'*inkebe* de dans la hutte,

usende inkebe mu gihanda, usende inkebe y'ubulemba /
enlève l'*inkebe* du chemin, enlève l'*inkebe* des enfers,

usende inkebe yo mu musatsi /
enlève l'*inkebe* de dans la chevelure,

ubundure inda n' inzu, ubyare umwumba /
découvre le ventre et la hutte, enfante la protubérance,

upfukure imbuga [2], *uyagure, uyisende ho ichyuho, n'inkebe, n'isaya /*
creuse la place (le puits), échange-le, enlèves-en le passage, l'*inkebe* et la joue,

akara k'ibiranga byisegura, uzebisende ho amahwa n'imirase /
de l'intestin des cœcums qui s'appuient, enlèves-en les épines et les gouttellettes de sang,

akara k'imbere y' ishyira, ugasende ho amahwa n'imirase /
de l'*akara* de devant l'*ishyira* [3], enlèves-en les épines et les gouttelettes de sang,

ishyira, ulishingire imiganda z'impande zombi /
l'*ishyira*, fixe-le bien aux *miganda* [4] des deux côtés,

---

[1] *mu malembo, ilembo* (sing.) : l'entrée de la cour qui se trouve devant la hutte.

[2] *imbuga* : une fine membrane luisante et claire.

[3] *ishyira* : une petite boule graisseuse irrégulière.

[4] *imiganda* : quand on construit une hutte, on enfonce en terre à distance

utore akara, ulisende mo ubugema n'urukongi /
prends l'*akara*, enlèves-en la nodule de graisse et le flambeau,
akara k'ishyamba, ugasende ho amahwa n'imirase /
de l'*akara* de la forêt, enlèves-en les épines et les gouttelettes de sang,
utinde neza ubuliri, ubusende ho uruti n'ipfundo /
arrange bien le lit, enlèves-en le bois de lance [1] et le nœud,
urubaga urukamire inyama /
du pancréas trais-en de la viande,
uruzamure ali rumwe, urugeze mu rukinga /
l'*uruzamure*, qui est un, amène-le dans l'enclos,
urusende ho amashyogo n'ubucya-mugongo /
enlèves-en les fentes et la coupure sur le dos,
urw'i muhira, urusende mo inzira n'indyarya /
de celui (*uruzamure*) de l'habitation, enlèves-en le chemin et l'hypocrite,
umuhunda mugenzi mukulambere, uwusende ho amahwa n'imirase /
du duodenum compagnon de droite, enlèves-en les épines et les gouttes de sang,
ushyire amata mu gisabo, ishyira ilinde ibibero /
mets du lait dans la calebasse, que l'*ishyira* protège les cuisses,
ingabo y'igisabo, uyisende ho ubuhake n'urukongi /
du bouclier de la calebasse, enlèves-en l'*ubuhake* et l'*urukongi* (flambeau),
ingabo nyami, uyisende ho ubugunzi n'umwandu /
du bouclier de droite, enlèves-en l'*ubugunzi* et l'*umwandu* (tache),
ingabo y'icyanzu, uyisende ho ubugunzi n'umwandu /
du bouclier de gauche, enlèves-en la fissure et la tache,
uzere, nzaguha ingwa n'ubuhivu /
sois propice, je te donnerai de la terre blanche et une ficelle d'*ubuhivu* [2],

---

égale de longs sticks (*imiganda*) entre lesquels on intercale par exemple des roseaux ; cet assemblage de sticks et de roseaux forme la cloison de la hutte.

[1] *uruti*, le bois de la lance.

[2] Il fait allusion à la cérémonie dans laquelle on remet l'amulette qu'on se suspend au cou au moyen d'une ficelle d'*ubuhivu* (fibres du *Muhindu* (phœnix reclinata).

nguherezwe n' abana b'abapfumu /
je te serai présenté par les enfants des devins,

ngushyire mu ruhanga, nkururukirize mu gituza /
je te placerai sur le front, puis sur la poitrine [1],

untunze mu Rwanda, nkulinde, nawe undinde gupfa
donne-moi de vivre dans le Rwanda, je te garderai, et toi garde-moi de la mort.

Voici une autre formule [2], pour le fond, elle est la même que celle que nous venons de citer ; c'est la formule de l'*impagarike* :

Umva Imana y'i Rwanda, ngira impagarike, usenze ngir'impagarike /
uhanagure igishwa n'igicumbi, ugisende mo amagome /
niba'ul'inkokokazi, usetse umushwashwa /
niba ul'isake, usetse imiti yombi /
Urambure amavi, urate amaganza /
Iganza ligenza, ulisende ho amahwa n'imirase /
ilikurambere, ulisende ho amahwa n'imirase /
wimanye ibirange, ubyange mu busame n'ubusharire /
utuze inkebe mu manete, iture ku muheha /
utuze inkebe mu cyanzu, iture ku muheha /
utuze inkebe ku rusika, iture ku muheka /
utuze inkebe mu mulyango, iture ku meheha /
utuze inkebe ku mwinyo, iture ku muheha /
utuze inkebe ijabiro, iture ku muheha /
utuze inkebe mw'ilembo, iture ku muheha /
ubundure inzu, urambike mwumba /
usende inyinjirizi yo mu nzu /
usende iyo mw'ishyiga lya mwumba /
usende iya i bulembo /
usende iyo ku rutwaro /
usende iyo mu gihanda /

---

[1] Voir note 2, page 315.

[2] J'ai noté plusieurs formules, mais il me semble inutile de les donner toutes. Si pour le fond elles semblent toutes identiques, il n'en est pas de même pour la forme ; ce qui se comprend aisément, puisque chaque devin, et ils sont nombreux au Rwanda, transmet oralement celle dont il fait usage et cela depuis sans doute bien des générations.

upfukure imbuga, uyagure, uyisende mo ichyuho /
ak'ibiranga byisengura, ugasende ho amahwa n'imirase /
ak'ijabiro ugasende ho amahwa n'imirase /
ishyira liture akara, ulisende mo urukongi n'ubuyoberwa /
iswa ak'ishyamba, ugasende ho amahwa n'imirase /
utinde ubulili mu mulambizo no ku rusika /
urubaga, uruzamure mu nkondo ya gisabo, uruhate mu rukinga /
urwo mu rukinga, uruangemo ubutera mpangu n'amashyogo n'ubulye/
urwo mu mugongo, urwange mo ubuce /
urwo mu biheko, urwange mo inzira n'indyadya /
umuhondo mugenzi, umusende ho amahwa n'imirase /
umukulambere, umusende ho amahwa n'imirase /
ushyire amata mu gisabo, gicundire mu ngabo zombi /
ishiri, icugitire gutwika ivuko, ulyange mo umwandu n'ubuguti n'ubugunzu, n'urukongi were... /

A quels signes reconnaît-on que les sorts sont favorables ou non?

Dans la formule que le devin prononce à l'oreille du poussin et que nous venons de transcrire, on peut remarquer qu'il dit et répète : Fais en sorte que je trouve ceci comme cela et non autrement ; il dit et répète de même : Enlève et écarte ceci et cela ; c'est indiquer par le fait même ce qu'il faut et ce qu'il ne faut pas pour que les sorts soient favorables ; de par ailleurs chacune de ces particularités a sa signification propre ; ainsi

si le foie présente des fissures, c'est qu'on est frappé par le *muzimu* d'une jeune fille ; de même si le lobe gauche du foie est divisé ;

si sur le foie, on trouve une membrane, qui le retient à l'*inda* (ventre), c'est que le *muzimu* irrité demande une épouse ;

si on trouve un *inkebe* sur la membrane qui relie le cœur au foie, c'est qu'on est attaqué par le *muzimu* d'un homme ;

si on trouve une tache de sang sur le foie, c'est qu'il faudra offrir de la viande à un *muzimu* ;

si on trouve des *ishyira* (nodules de graisse) sanguinolants sur l'intestin, c'est qu'on est frappé par le *muzimu* d'un ancêtre ;

si on trouve un *inkebe* sur le *gihanda*, c'est qu'on sera enseveli prochainement ;

si le *kiranga cya mugenzi* a la pointe tournée en dehors, c'est qu'on est frappé par un *muzimu wa mugwagasi*, c'est-à-dire l'esprit

d'un membre de la famille qui est mort loin des siens, par exemple en voyage ;

si les deux *iganza* ont la même dimension, les sorts sont favorables ; de même si l'*icyanzu* est exempt de taches ;

si la vésicule biliaire (*igisabo*) est bien remplie, c'est un signe favorable ;

si on y trouve des plis et des fissures, ce sont de mauvais présages ;

si sur les intestins on voit des filets sanguinolents, c'est qu'on est frappé par un esprit qui désire de la viande fraîche ;

si l'*inkebe* est près de l'*inzu* (hutte), c'est qu'un *muzimu* est près d'y entrer, c'est-à-dire d'attaquer ;

si l'*iganza ly'igikulambere* est plus long et plus gros que l'autre (*iganza ly'ikigenzi*), c'est qu'on est frappé par le *muzimu* d'un homme, etc.

Remarque importante : Si dans la formule le mot *inkebe* est fréquemment répété, c'est parce que cette petite tache brunâtre joue un rôle prépondérant. Elle peut se trouver, ou non, sur tel organe et être placée à tel endroit de cet organe ; or, tout cela a une signification précise. Il en va un peu de même dans la divination par jetons, où le petit jeton *rugina* surtout retient l'attention du devin.

On a remarqué également qu'on distingue le côté droit de certains organe du côté gauche. Le côté droit est attribué au client ; le côté gauche à ses adversaires, et par le fait même les particularités qu'on y note.

Explication de la planche II

(figures 21-26)

Figures 21 :

1. *Urulimi*, la langue.
2. *Uduheto*, les petits arcs (*umuheto*, arc).
3. *Ikigega*, le jabot (littér. le grenier à vivres).
4. *Inda y'amazi*, le ventricule succenturié (littér. le ventricule d'eau par opposition avec l'*inda y'amata*, le ventricule du lait, qui désigne la trachée-artère).
5. *Igifu*, le gésier.
6. *Umwijima*, le foie.

7. *Igisabo*, la vésicule biliaire (dans le langage courant *igisabo* signifie la grande calebasse à baratter).
8. *Ivuko*, le cœur qui dans le langage courant se dit *umutima* (*ivuko*, naissance, du verbe *kuvuka*, naître).
9. *Ibiranga*, les deux cœcums.
10. *Akara-Ubura-Urura*, l'intestin grêle.
11. *Umusego*, section de l'intestin sur laquelle reposent les deux cœcums (littér. l'oreiller).
12. *Urubaga*, le pancréas entouré des *imihunda* (duodenum).
13. *Umushwashwa*, l'oviducte.
14. *Igishwa*, le cloaque.

Inganjyi, les poumons qu'on appelle *ibihaha* dans le langage courant.

Figure 22 : *Igifu*, le gésier.

a. *I bulemba mw'icundaniro. I bulemba* signifie dans les enfers, synonyme de *i kuzimu*, sous terre où résident pour un temps les *bazimu*. On désigne par ce terme une partie du gésier (?)

b. *isaya*, la joue, se trouverait sous une membrane appelée *ijuru* (le ciel).

1. *mu malembo y'ikulambere*, dans les entrées de droite ;
y'igenza, dans les entrées de gauche ;
(*ilembo*, plur. *amalembo*, c'est l'entrée de la cour qui se trouve devant la hutte d'habitation).
2. *Imiheha*, les artères (littér. les chalumeaux).
3. *Mu mbuga*, sur la place qui se trouve devant l'habitation ; mem brane qui se trouverait entre le foie et la trachée-artère.
4. *Mu bihara*, sur ce qui est dénudé.
5. *Ijuru*, le firmament, c'est une membrane entre le foie et l'estomac.
6. *Gihanda*, la route (*umuhanda*), serait une veine.
7. *Icyuho*, une brêche, un passage entre le gésier et le foie.

Mwumba, serait comme un petit monticule, une petite protubérance.

Figure 23 : *Igifu* (gésier) *n'igisabo* (la vésicule biliaire).

1. *Mu cyanzu*, ouverture de l'enceinte qui permet de passer de la cour qui est devant la hutte dans l'enclos qui l'entoure par derrière.

2. *Ku cyahi*, sur la peau tannée sur laquelle se couchent les seigneurs Batutsi.
3. *Ku rusika*, contre la cloison qui partage la hutte en plusieurs alcôves.
4. *Ijabiro*, le foyer de la hutte principale.
5. *Mu mulyango w'ingoro*, l'entrée du palais (grande hutte des chefs).
6. *Inkebe*, petites taches brunâtres (du verbe *gukeba*, couper, tailler).
7. *Mu nzu*, dans la hutte.
8. *Mu musatsi*, dans la chevelure (*imisatsi*, cheveux) ; il s'agirait ici de tendons.

Figure 24 :

imihunda, les deux duodenum qui entourent le pancréas (*urubaga*) ;

imihunda :

1. *umuhunda mugenzi*, duodenum de gauche (*umugenzi*, compagnon) ;
2. *umuhunda nkurambere*, duodenum de droite ;

urubaga :

3. *mu biheko*, sur les épaules (*guheka*, porter) ;
4. *mu mugongo*, dans le dos ;
5. *ku mpinga*, sur le sommet ;
6. *mu rukinga*, dans l'enceinte clôturée ;
7. *indyarya*, un hypocrite ; cela se dit quand il y a une fissure à l'extrémité du pancréas ;
8. *amashyogo*, les rivalités ; il s'agirait de deux fentes dans le pancréas ;
9. *ku kazuru*, sur le petit nez.

Lorsqu'on soulève le pancréas, on trouverait en dessous l'*ishyegu* et l'*inshukuzi y'i muhira* (*inshukuzi*, celui qui dévalise complètement la maison) ;

ubuliri, le lit. ; serait une membrane sur laquelle reposent le pancréas et l'intestin qui l'entoure.

Fig. 25 :

ibiranga, les deux cœcums et l'*umusego*, section de l'intestin sur laquelle reposent les deux cœcums (*umusego*, oreiller) ;

a. *ibiranga*, les paumes (*amaganza*) des mains ;
1. *iganza ly'ikulambere*, la paume de droite (concerne le client) ;
2. *iganza ly'igenzi*, la paume de gauche (concerne ses adversaires) ;
3. *amavi*, les genoux ;

b. *umusego*, l'oreiller ;
4. *imirase*, auraient l'aspect d'une tache sanguinolente ;
5. *ishyira*, nodule de graisse qui peut se trouver en divers endroits ;
6. *ishyamba*, la forêt ; c'est la section de l'intestin qui se trouve entre l'*ishyira* et l'anus.

Figure 26 : *umwijima*, le foie :
1. *ingabo nyami*, le bouclier de droite ; bouclier, c'est-à-dire le lobe ;
2. *ingabo y'icyanzu*, le bouclier de gauche ;
3. *ubugunzi*, est une fissure du foie.

Autres termes dont on fait mention dans la formule :
amahwa, les épines, seraient de petites taches sanguinolentes mais qui ne sont pas étendues comme celles appelées *imirase* ;
ubugema, se dirait de l'*ishyira* (nodule de graisse) quand elle n'adhère pas complètement à l'intestin ;
uruti n'ipfundo, le bois de lance (*uruti*) et le nœud ou petites protubérences qu'on aperçoit sur l'intestin ;
imiti, organe mâle (*umuti* signifie remède).

N. B. : Pour situer les différentes parties de l'habitation dont il est fait mention dans la formule prononcée par le devin et qui désignent certaines parties des entrailles du poussin : *ilembo*, *mu mbuga*, *mulyango*, *urusika*, *inzu*, *icyanzu*, etc., il serait opportun de consulter l'étude que nous avons publiée sur l'habitation au Rwanda (Kongo-Overzee, XIX, 1953, 1).

3. *Kulaguza inka* (par viscères de taurillon) [1]

Ce mode de divination qui consiste à examiner les entrailles d'un taurillon est, en principe, privilège royal, mais, en fait, il est égale-

[1] Comme j'ai toujours vécu au Rukiga, assez loin de la capitale et des régions ou les Batutsi sont assez nombreux, je n'ai pas pu me procurer beaucoup de détails au sujet de ce mode de divination ; c'est pourquoi je me suis servi ici de ceux donnés par le Père Arnoux. (Anthropos : XII-XIII, 1917-1918.)

ment pratiqué parfois par les chefs. Les devins, qui sont chargés de consulter pour le roi ces entrailles, appartiennent tous, quelque soit le lieu où ils exercent leur ministère, à la famille des Bakongori. Ils sont aidés dans leur fonction liturgique par les Ntalindwa dont le nom signifie „ceux qui sont exempts de la juridiction des chefs", parce qu'ils n'ont pas à leur fournir des redevances ; ils ne dépendent donc que du roi ; ce sont ordinairement les enfants des suivants du monarque, les Abanyamiheto, „ceux qui ont un arc", ou ceux de ses servantes (*abaja*), enfants dont les indigènes disent que leur mère est connue, mais non leur père ; ils rentrent dans la classe des gens du peuple, les Bahutu, ce qui ne les empêche pas d'être craints, parce qu'ils peuvent, à tort ou à raison, se prévaloir parfois d'une haute origine et causer des ennuis, même à des fils légitimes de chefs Batutsi en revendiquant une part d'héritage.

Pour le *kulaguza inka* (*inka*, vache), seuls les taureaux sont admis, et encore faut-il qu'ils soient parfaitement sains et sans défauts, que par conséquent on ne les ait jamais saignés, ni taillé ou fendu les oreilles et coupé les cornes.

A ces taureaux on donne le nom d'*Imanamana*, choses d'Imana, qui appartiennent à Imana ; du reste, les Batutsi appellent le taureau de leur troupeau „Imana", Dieu. „Voici l'Imana de mon troupeau", diront-ils, en le désignant, „*Ng'iyi Imana y'ubushyo bganjye*".

Le jour fixé pour la cérémonie, les Bakongori présentent au prince une dizaine de taurillons [1], afin qu'il en choisisse un, et lui réclament ensuite l'*imbuto*, sa salive. Le roi commence par se laver la bouche avec de l'eau qu'il rejette aussitôt, puis se la rince avec une gorgée de lait frais qui est recueillie dans un petit pot en bois (*inkongoro*) (fig. 5) ; ce récipient est transmis au *munyambuto* (celui qui est chargé de la salive) qui en prend le plus grand soin, afin qu'il ne soit pas contaminé ; il arrive qu'il le remet à un *Ntalindwa* [2].

---

[1] Il peut se faire en effet que plusieurs bêtes soient abattues successivement.

[2] Cette séance de divination ne se fait pas nécessairement à la capitale en présence du monarque. Quoiqu'il en soit, la salive du prince est toujours

Autour de la patte droite de la bête on enroule une tige d'*umwishwa* et, tandis que les *bakongori* le caressent et lui tiennent les cornes, un autre lui ouvre la mâchoire et distille dans sa gorge la salive symbolique du *mwami* (roi) ; ainsi, une communication physique est établie entre le consultant et la bête médiatrice ; l'oracle que rendra celle-ci sera de la sorte d'une indubitable pertinence.

Le devin lui parle alors doucement à l'oreille, l'adjurant de faire en sorte que ses entrailles se montrent propices. Ce discours que nous allons reproduire est celui de la première phase, celle de l'*impagarike*. Si dès cette première phase les sorts se montrent blancs, c'est que le client n'a rien à craindre, puisqu'il n'est poursuivi par aucun ennemi. Il faut savoir qu'au moment où il fut prononcé le roi, Musinga, se trouvait dans une situation angoissante. Le nord du Rwanda était soulevé par Ndungutse qui se donnait pour un fils de Rutalindwa échappé à l'hécatombe de Rucuncu [1]. Deux brigands s'étaient ralliés à lui, le mututsi Rukara et le pygmée Basebya. D'autre part un certain Bilegeya, soi-disant fils de Mushirekande, une des épouses de Rwabugiri, entrait en lice, faisant valoir ses droits à la succession de son père. Une coalition de tous ces individus, menaçait de marcher sur la capitale, Nyanza. Musinga n'était pas assuré de sa légitimité et le souvenir du massacre de Rucuncu le hantait.

Dans sa détresse, il se tourna vers ses devins qui le persuadèrent, comme nous allons le voir, que les auteurs véritables de ses maux étaient ses frères Karara et Burabyo, victimes innocentes du

---

réclamée, et si par suite de la distance on ne peut lui apporter le cadavre de la bête qui a donné des signes favorables, on lui fait parvenir au moins la calebasse *igisabo cy'Imana*, qui contient certaines parties des entrailles de l'*Imana yeze*.

[1] Rwabugiri mort, le fils qu'il avait désigné pour lui succéder, Rutalindwa, fut proclamé roi, mais l'ambitieux Kabale, frère de la mère que Rutalindwa s'était choisie, la sienne ayant été tuée par ordre de son mari, résolut de le renverser et de le remplacer par son neveu Musinga, père du roi actuel.

Ses partisans s'attaquèrent à la Cour qui se trouvait alors à Rucuncu. La bataille fit rage. Rutalindwa, voyant que la partie était perdue, fit mettre le feu à ses huttes, et pour ne pas être brûlés vivants, ils s'entr'égorgèrent. Périrent avec lui, sa femme, ses trois fils et son frère Karara. Nous voyons ici Musinga craindre la vengeance des mânes de ses victimes.

putsch de Rucuncu. C'étaient eux les inspirateurs et les animateurs invisibles de la sédition. Il fallait donc à tout prix les amener à composition.

Voici donc le discours. L'augure parle longuement au taureau, collant ses lèvres contre son oreille. Il le flatte ; il fait son siège pour l'amener à livrer le secret dont il est le dépositaire. Il le décore de son beau titre d'Imana de vache, c'est-à-dire de principe fécondant, espoir du troupeau. Il l'appelle *Mana* du Rwanda, Dieu du Rwanda, parce qu'Imana a gravé dans ses flancs les destins heureux du pays.

Umva Imana y'i Rwanda, nguhaye imbuto ya Musinga
Écoute Imana du Rwanda, je t'ai donné la salive de Musinga
wa Rwabugiri [1].
fils de Rwabugiri.

En disant cela, le devin verse lentement dans la gueule le contenu du pot en bois, c'est-à-dire la salive du roi allongée avec du lait.

Ukaba Imana y'inka, ukaba waraze kul'uyu murwa, nkaba naraze
Tu es Imana de vache, tu es venu en ce lieu [2], j'y suis venu aussi,
nd'umugisha w'umwami, wabona Musinga azataha kul'uyu
je suis la bénédiction du roi, si tu voyais Musinga, il viendra dans
murwa ugashyira igisabo i bulyo, ugashyira inkebe
cette place, mets donc la vésicule de fiel à droite, mets l'inkebe
mw'ibuga [3] *ugashyira ishyira mu byayi* [4], *ul'Imana*
dans le puits, mets aussi l'ishyira dans les byayi, tu es Imana de
y'inka, intalindwa zikagucura mu gisabo ;
vache, les ntalindwa te metteront dans la baratte (calebasse) ;
iyi mbuto n'iya Musinga wa Rwabugiri ; *ntura-*
cette semence (salive) est celle de Musinga, fils Rwabugiri ; tu n'es
guzwa n'umuhutu ; *nturaguzwa n'umutwa, nturagu-*
pas consulté par un muhutu ; ni par un mutwa (pygmée), ni par

[1] *Musinga*, père du roi actuel Mutara Rudahigwa.

[2] *Murwa*, c'est-à-dire l'endroit où le roi a fixé sa résidence.

[3] *Inkebe*, petite tache de couleur brunâtre ; *ibuga*, petite membrane attenant au foie.

[4] *Ishyira*, nodule de graisse ; *byayi*, intestins.

zwa n'umututsi ; ukamulinda ivu [1] ; *akakulinda*
un mututsi ; garde-le (Musinga) de la cendre ; il te gardera des
abahutu, na ruhu rwawe akazarulinda icyo. Niba usanze azataha
bahutu et ta peau il la gardera de la saleté. Si tu as trouvé qu'il
kul'uyu murwa ucyimbagire nk'ubukombe ;
ira bien dans cette place, marche fièrement comme le taureau du
utware icumu kigenzi [2]. *Abapfumu bazakwishimana*
troupeau ; porte la lance sur le kigenzi. Les devins se rejouiront
mu Rwanda ; abapfumu ba bakongori bazagukolera
avec toi dans le Rwanda ; les devins des bakongori te feront le
urutsiro n'icyuhagiro [3].
faisceau de branches et l'aspersoir.

Niba hal'umuzimu w'indengamulyango, rwa rutsiro n'icyuhagiro
S'il y a un mâne de hors le clan, ce faisceau et cet aspersoir le
bizamutsinda.
vaincront.

Niba hal'umuzimu wo kwa Gahindiro wo kwa Rwogera, wo kwa
S'il y a un mâne de chez Gahindiro, Rwogera,
Nyiramavugo ; abo bazimu, uzabaha urutsiro,
Nyiramavugo [4] ; à ces mânes, tu leur donneras le faisceau, tu
uzabashimisha.
les réjouiras.

Icyuhagiro giturutse i Bukongori, giturutse kwa
L'aspersoir qui est venu du Bukongori, qui est venu de chez

---

[1] *Ivu*, cendre, sans doute pour dire de la mort.

[2] *Kigenzi*, le coecum de gauche (voir le *kulaguza inkoko*).

[3] L'*urutsiro* et le *icyuhagiro* sont des faisceaux de branches et d'herbes à propriétés magiques. L'*urutsiro* est employé par certains magiciens pour capturer et emprisonner les *bazimu* (voir notre étude sur la magie au Ruanda dans Grands Lacs (15 oct. 49, n° 1, page 37). L'*icyuhagiro* sert à purifier (laver, *kwuhagira*) les personnes et les choses au moyen d'eau lustrale (terre blanche, caolin-délayée dans de l'eau) en certaines circonstances (voir notre étude sur les rites funèbres au Rwanda. (Anthropos, vol. 40, 1953).

[4] *Gahindiro*, père de Rwogera, roi du Rwanda ; il eut pour fils Rwabugiri, père de Musinga. Nyiramavugo était une des femmes de Rwogera.

Nyirahonde [1] *mu bapfumu b'impondagura abazimu.*
Nyirahonde, de chez les devins qui chargent de coups les mânes.

Usanze Imana yarubatse mu nda [2], *ushyire inkebe*
Si tu as trouvé qu'Imana a bâti dans ton ventre, mets l'inkebe

ku rura rwa Kiyungu, ushyire ishyira mu byayi [3] ; *Musinga*
sur l'intestin de Kiyungu, mets l'ishyira dans les byayi ; Musinga

azakugukurukiliza uzashimishwa ibyivugo ; *Impara zizagusanganire*
te fêtera, tu seras réjoui par des louanges ; les Impara viendront à

n'ibilori, n'ibirato ; *Imana y'inka*
rencontre avec des réjouissances et des vantardises ; Imana de vache

uzizihirwe mu rugarama rwa ibgami [4] ; *umuhinzi wahingaga*
tu exulteras de joie dans le quartier de la capitale ; que le cultivateur

aguhe impundu ; *umuja wakuburaga*
qui cultivait te donne le cri de joie (de triomphe) ; que la servante

uguha impundu ; *bazakulimbire.*
qui balayait te donne le cri de triomphe ; ils chanteront pour toi.

Imana y'i Rwanda, usanze Musinga wa Rwabugiri
Imana du Rwanda, si tu trouves que Musinga fils de Rwabugiri

akiliho, asekera mu Rwanda rwe, agasekera mu ngoma ze ;
vit encore, qu'il rit dans son Rwanda, qu'il rit parmi ses tambours ;

maze, were, ube Imana y'inka, ul 'Imana y'inka ;
ensuite, blanchis, sois un Imana de vache, tu es un Imana de vache ;

ntuli ibikondo binyairire imitse ; *ntuli amagufa*
tu n'es pas des bikondo qui urinent sur les nattes [5] ; tu n'es pas les

---

[1] *Nyirahondo?*

[2] Imana a gravé dans ses flancs les destins heureux du pays, etc.

[3] *Byayi*, intestins (voir l'explication donnée dans le *kulaguza inkoko*). Là où les intestins se replient, on leur donne le nom de *ibitabazi*, les sauveurs. Kiyungu est une région réputée par sa richesse située au nord de la province du Bugoyi. Tout ce qu'on apprécie est supposé en venir. Que l'inkebe apparaisse sur un magnifique intestin sans aucune tache.

[4] Du côte opposé à la principale porte d'entrée.

[5] Il fait allusion à l'eau dont on se sert dans la *kulaguza igikondo* et qui se répand (urine) sur la natte.

y'intumbi, ntuli umuyonga wa rugimbu [1]; *ntuli inkoko*
os d'un cadavre, tu n'es pas la cendre de graisse ; tu n'es pas une
basogotora ku gitaka [2]
poule qu'on égorge sur la terre.

Ul'Imana y'inka, ukaraguzwa n'abami gusa [3].
Tu es un Imana de vache, tu es consulté par les rois seulement.

Ukure ishyira ku mutima, uboneze ibiranga, nk'umwami
Retire l'ishyira du cœur, montre bien les cœcums, comme le
Rwabugiri aboneza uyu murwa. Mana
roi Rwabugiri habitait en cet endroit plein de félicité. Mana de
y'inka, nd'umupfumu w'umwami, Ndakuraguriza Musinga wa Rwa-
vache, je suis le devin du roi, je te consulte pour Musinga de Rwa-
bugiri, uboneza icumu [4], *nd'umukongori, nagukuraho*
bugiri, montre bien la lance, je suis un mukongori, je sortirai de
umuzimu mubi, nagukuraho umuzimu rufuragira, nagu-
toi un mauvais mâne, je sortirai de toi un mâne étranger, je sor-
kuraho umuzimu w'umukobga, umuzimu wo kwa Rwogera, wo kwa
tirai de toi un mâne de fille, un mâne de chez Rwogera, de chez
Rwabugiri wo kwa Rwakagara [5]; *nabona urutsiro*
Rwabugiri de chez Rwakagara ; j'aurai (pour cela) un faisceau de
rw'abakongori, nabona icyuhagiro cy'abapfumu
branches magiques des bakongori, j'aurai un aspersoir des devins
ba Nyirahonde b'impondagura.
qui frappent les mânes de coups redoublés.

Were mu nda nk'umuseke ; Umwami akulinde
Blanchis dans le ventre comme le roseau ; que le roi te garde de
ivu, nawe, ukamulinde ibisiga. Nuko, agira ubuhoro Musinga,
la cendre, et toi, garde-le des rapaces. Donc, Musinga a la paix,

---

[1] Dans le *kulaguza urugimbu*, par graisse, la graisse est brûlée.

[2] Le taureau est frappé debout, tandis que le poussin dans le *kulaguza inkoko* est d'abord étendu par terre sur le dos.

[3] En principe, puisque quelques grands chefs puissants se le permettent aussi.

[4] Déclare-toi franchement sans hésitation.

[5] Rwakagara père de Kabare.

ntasamwa, ntahutara, ntaja i Bulemba,
il n'est pas pris (avalé) il n'a pas mal, il ne va pas au séjour des
ntaja i bulyangazambavu kwa mezi ya Rukungu.
morts, il ne va pas au charnier [1] au clair de la lune de Rukungu.
Niba usanze ngo azabaho, were mu nda nk'umugano ;
Si tu trouves qu'il vivra, blanchis dans le ventre comme un bambou ;
niba usanze azasekera i Nyanza, intalindwa
si tu trouves qu'il rira à Nyanza (la capitale), les ntalindwa te
zizagutuze mu nda, nawe, uzatuze Musinga i Nyanza.
porteront sur le ventre, et toi, tu feras vivre Musinga à Nyanza.

Ul'Imana y'inka
Tu es un Imana de vache.

Umutanga w'imbuto agushyire mu gisabo ;
Que le donneur de semence (salive) te mette dans la calebasse
umuhutu wa ntalindwa akulemerwe ba-
(baratte) ; que le ntalindwa muhutu soit chargé de toi, qu'ils
guhonda maraba [2] ; *uterekwe mu makombe* [3] ;
t'habillent de fougères ; que tu sois placé sur les grosses cornes ;
Iyo nkuru itahe kuli Musinga ibilori n'ibirate ;
que cette nouvelle aille chez Musinga signe de réjouissances et de
iyo neza itahe ibgami
merveilles ; que ce bienfait aille à la capitale.

Ce discours terminé, on lie le museau de la bête avec une corde triple tressée en *rukangaga,* qui est la grosse herbe des marais ; ce lien est surnommé *nyabutatu* (qui est trois) et *indacikwa* (qui ne peut être rompu) à cause de sa solidité. Si, malgré cette précaution, l'animal parvenait à pousser, ne fût-ce qu'un faible beuglement, il serait aussitôt écarté, parce qu'il ne pourrait plus fournir un sort favorable.

Celui qui dirige l'opération commande alors : „*Ni muyibikire,* couchez la victime". A ce moment, un des Ntalindwa, et quelque-

---

[1] Littéralement là où l'on fait paraître les côtes.

[2] Ornement tressé en fougère que le roi porte sur la tempe gauche.

[3] On met les cornes du taureau qui a blanchi sur des barattes qui prennent alors, elles aussi, le nom de *makombe.*

fois le roi en personne, s'avance un couteau à la main ; il l'enfonce adroitement près de l'oreille et tranche la grosse veine qui s'y trouve ; le taurillon s'écroule. „*Imana iratashye*", s'écrie-t-il, „*ni muze muyorosore*", „Imana s'en est retourné chez lui, venez le dépecer".

Les Ntalindwa se précipitent aussitôt, écartent les pattes de la bête et lui font deux larges entailles parallèles depuis les épaules jusqu'aux cuisses, l'une du côté droit et l'autre du côté gauche, puis, après avoir sectionné cette bande de peau à la hauteur du cou, ils la ramènent sur les pattes de derrière. Alors, ils mettent les entrailles à découvert en découpant les chairs avec des précautions infinies pour ne pas les blesser ; après quoi, ils déversent quatre cruches d'eau dans le corps entr'ouvert pour le laver. Cela fait, les Ntalindwa sont remerciés, tandis que les Bakongori s'approchent pour commencer l'examen attentif des sorts, „*ngo bamenye icy'ivuze*" „afin de connaître ce qu'il (l'Imana) dit".

Les sorts sont favorables ou blancs :

— Si l'on trouve un *ishyira* (nodule de graisse) *ku rura rw'amata* (sur l'intestin de lait) *rutalimo amayezi* (qui ne contient pas d'herbes digérées) (c'est-à-dire sur les replis du mésenthère).

— Si la vésicule biliaire est parfaitement remplie, sans affaissement.

— Si les intestins ne portent pas de rugosités blanchâtres.

— Si les cœcums sont de mêmes dimensions, *nta gisonze* (aucun des deux n'ayant faim c'est-à-dire mal bombé).

— Si on trouve le nombre d'*inkebe*, petits points de couleur brunâtre, désigné par le devin. Deux au moins sont de rigueur.

— Qu'on ne trouve pas sur le cœur ou sur le foie de *mirase*, c'est-à-dire de petite fentes rappelant les cicatrices de blessures dûes aux flêches (*kurasa*, tirer à l'arc).

Si les sorts sont blancs sur toute la ligne, la séance est close. Le client n'a rien à craindre, ni pour soi, ni pour sa famille, ni pour ses biens.

Si au contraire ils sont noirs, il faut procéder à un nouvel abatage après avoir demandé à un second taureau : „Quel est le *muzimu* qui poursuit Musinga ? Ne serait-ce pas Karara ? ou Burabyo ?" C'est la deuxième phase, le *guculika*. Le donneur de semence dit donc au *mukongori* (devin de service) :

Shoraho wa muzimu, Karara na Burabyo, narabafashe, ni bo batera Musinga.

Présente ce muzimu, Karara et Burabyo, je les ai pris, ce sont eux qui frappent Musinga.

Si les sorts sont blancs, c'est-à-dire si l'*ishyira* est en position normale, c'est que l'hypothèse est fausse, car le persécuteur étant noir, il faut que l'*ishyira* correspondant le soit aussi ; c'est donc que Musinga est attaqué par un autre mâne que ceux que l'on a indiqués. On abat donc un troisième taureau ; si les sorts sont noirs, on connaît que les nouveaux noms indiqués sont bien ceux des coupables.

Suit alors la troisième phase l'*umwunamuko* qui consiste à entrer en contact avec les agresseurs et moyenner un accord entre eux et Musinga. On amène donc un nouveau taureau. L'augure devient nécromant, et va se servir du conduit auditif de la bête comme tube de communication avec Karara dans l'autre monde. Il l'allèche par les paroles suivantes :

Karara, hal'urugo rwawe ;
Karara, il y a un kraal tout aménagé pour toi ;

Urugo rwawe ruriho ; *turagushakira*
Ton logis est prêt pour te recevoir ; nous te cherchons une
umugore ; *turagushakira umugabo w'ilembo* [1]
épouse ; nous te trouvons un planton qui montera la garde à ta
agushakire ibyawe biraho, *n'inka*
porte d'entrée ; qu'il te cherche tes biens qui sont toujours là, et tes
zawe ntitwazigabe.
vaches que nous n'avons pas distribuées.

Woye gutera Musinga.
Cesse de frapper Musinga.

Ici, le devin fait une pause, attendant une réponse. Il croit l'entendre. C'est oui. Le marché est accepté. Il triomphe.

Nuko, Karara agatsindwa. Nuko, dukura inka hahangaha ;
Donc, Karara s'est rendu. Donc, nous prenons ici même une

[1] *Ilembo* est la porte d'entrée d'une habitation indigène.

tukayijana i Muyaga[1] ; *ikagenda, ikabagirwaho*[2] ;
vache ; nous la conduisons à Muyaga ; elle part, elle y est dépecée ;
ikaba itsinzi. Musinga azasekera, azasekera mu bagaragu be.
elle est une victoire. Musinga va rire, il va rire parmi ses serviteurs.

Puis, pour avoir confirmation de l'acceptation, le devin s'adresse de nouveau à la bête médiatrice :

Mana y'i Rwanda, niba usanze ibyo bitsinda
Mana du Rwanda, si tu découvres que ces offres ont vaincu
Karara, were mu nda.
Karara, blanchis dans le ventre (Montre-nous un splendide ishyira).

Sur ce, le devin commande d'abattre le taureau :

Ni mubyikire.
Plongez-le dans le sommeil.
Ni muze muyorosore.
Venez, écorchez-le.

L'*ishyira* est mis à nu. Il est bien en place au dessus de l'intestin grêle. L'assistance exulte, éclate en vivats : Hourrah ! *Imana, ireze, Imana ireze*, l'Imana est blanc (propice, favorable). Le roi „rit", quel soulagement. Il ordonne de rentrer incontinent le victorieux Imana, „*Bayicure*, qu'on le conduise à l'étable". Les Bakongori ramènent la peau sur les entrailles mises à nu et recueillent précieusement dans des paniers qu'ils ont soin de bien couvrir, la terre et les herbes ensanglantées. Le tout est apporté dans l'enceinte royale. Les Mpara en costume officiel, et les *baja* (servantes) viennent au devant de l'*Imana yeze* ; les tambours se mettent en branle etc. A l'entrée de sa demeure, le Prince salue la dépouille en la touchant les bras étendus. Pendant toute la nuit elle est gardée par les *Bakongori*, et des *Banyarutsiro* rôdent autour de l'habitation du monarque pour en éloigner les mauvais *bazimu* qui chercheraient de s'en approcher pour transformer les sorts ; dès le lendemain matin, en effet, une nouvelle inspection des entrailles a lieu.

---

[1] *Muyaga*, colline de la province du Bganamukari où habitait Karara.
[2] Elle est dépecée pour être mangée en un repas sacré de réconciliation que nous avons mentionné plus haut.

Si les sorts se montrent tels que la veille, ce qui est le cas le plus fréquent, un *Mukongori* découpe l'*ishyira* et la vésicule biliaire et les dépose dans une grande calebasse à baratter le beurre qui est remplie d'eau ; il en ferme l'ouverture avec une étoffe de ficus de l'espèce dite Umutaba qu'il recouvre avec de la bouse d'un taureau, Imana du troupeau ; puis il ceint le col du récipient avec une tige d'*umwihwa* et place par dessus les cornes de la victime réunies par leur base.

Alors le chef des Bakongori présente au roi cette calebasse ainsi ornée en disant :

Ng'iyi Imana yawe, itsinde ubusharire, igusetse ku ngoma
Voici ton Imana, qu'il vainc la maladie, qu'il te fasse rire sur
zawe, igutsindire ibyago, igutsindire abanzi
tes tambours, qu'il te donne de vaincre les malheurs, les ennemis,
n'ababisha, etc.
les assassins etc. [1].

Il enduit ensuite le front du Prince avec de l'eau lustrale.

Cette petite cérémonie est suivie par le repas sacré, le repas de communion. La bête est débitée dans le parvis royal ; les morceaux de viande sont grillés sur des bâtonnets ou cuits à l'eau dans de grandes marmites sur des foyers de fortune. Pour se procurer du bois à brûler les Ntalindwa se permettent les pires dévastations ; c'est ainsi que sans scrupule, ils démolisent les *bigega* (greniers à vivres), et prennent les *imyugaliro* (branches dont on se sert pour fermer l'entrée de la cour pendant la nuit), et même les *inkingi* (les piliers qui soutiennent le plafond de la case).

Le roi et les chefs présents ne dédaignent pas de prendre part au festin ; ce qui est une dérogation aux usages quotidiens. Le *mwami* communie ainsi avec ses frères, dans la société des devins.

Quand ce repas rituel est achevé, les déchets de cuisine, les ossements [2], tout ce qui est sorti de la panse et des intestins, ainsi que

---

[1] Comme nous le verrons plus loin, cette calebasse sera suspendue dans l'appartement privé du roi.

[2] Les os des pattes, qui serviront d'amulettes, sont conservés ; quant à la peau elle est habituellement tannée et déposée sur le lit royal, à moins qu'elle ne serve à la confection des tambours de la capitale, ou bien donnée comme vêtement à une des dames d'honneur de la Cour ; quoiqu'il en soit, il est de

la terre et les herbes ensanglantées de la veille, sont brûlés au pied d'un ficus, arbre sacré, dans l'enceinte, pour éviter que rien ne soit profané. Pour la même raison tous ceux qui ont eu un contact quelconque avec la victime, se livrent à des ablutions purificatrices, comme ont fait la veille ceux qui l'avaient transportée.

La calebasse reliquaire, *igisabo cy'Imana*, la calebasse d'Imana, est alors suspendue au moyen de son filet dans l'intérieur de la hutte royale à côté des autres calebasses de même caractère, dont le Prince a fait collection depuis son accès au trône ; on en détache cependant les cornes qui sont enterrées au pied d'un des ficus qui se trouvent dans l'enceinte. Avant de refermer la fosse, on les asperge avec de l'eau lustrale, puis on a soin de bien recouvrir le trou afin de dépister la curiosité des regards profanes.

4. *Kulaguza intama* (par bélier)

(planche VI)

Tout comme le *kulaguza inkoko* et *inka*, ce mode de divination est en honneur chez les Batutsi. Le devin se prononce d'après la présence de nodules graisseux, de ganglions sur les entrailles ou encore d'après la position, la forme et l'intégrité du foie, de la vésicule biliaire, etc.

Kulaguza intama signifie augurer par le mouton ; en fait ce mouton sera toujours un jeune bélier, car on ne tue pas une bête femelle, source de revenu. On en choisit un, qui tette encore, mais dont les restes du cordon ombilical sont cependant tombés. Le petit animal est conduit, accompagné de sa mère, dans le *gikali*, enclos derrière la hutte d'habitation ; car il doit être égorgé sous ses yeux.

Le devin lui fait boire du lait, dans lequel a craché celui pour qui il va consulter les sorts ou avec lequel il s'est rincé la bouche ; il lui prend la tête sous le bras droit ; puis il prononce à ses oreilles une formule assez longue [1], qui consiste à lui demander avec instance de faire en sorte que ses entrailles blanchissent, c'est-à-dire

---

rigueur qu'on conserve, comme amulette de valeur, les morceaux de peau de tambour ou d'*inkanda* (habit de femme) qui provient d'un *Imana yeze*.

[1] Nous la reproduisons plus loin.

qu'elles soient favorables. Sur ce, il tue l'animal en lui coupant l'artère du cou au moyen d'un petit couteau ou d'un poignard. Puis sans attendre, des aides tenant les pattes écartées, le devin lui fait deux larges entailles parallèles depuis les épaules jusqu'aux cuisses, l'une du côté droit et l'autre du côté gauche ; alors, après avoir sectionné cette bande de peau à la hauteur du cou, il la ramène sur les pattes de derrière. Enfin, il met les entrailles à découvert en découpant très prudemment les chairs afin de ne pas les blesser.

Avant de commencer l'examen des entrailles, on a soin de bien laver les viscères en versant dans le corps entr'ouvert une bonne quantité d'eau ; à cet effet on balance d'un côté et d'autre le cadavre.

Si, dans ce premier examen, les sorts sont défavorables, c'est que le client a été frappé, par exemple, par un *muzimu* ; et il reste à rechercher quel est ce *muzimu* et ce qu'il faut lui offrir pour l'apaiser, etc. ; on immole donc un deuxième et troisième bélier, etc. La viande de tous ces béliers est abandonnée aux Batwa (Pygmées), qui seuls au Rwanda mangent le mouton.

Si, par contre, l'examen du premier bélier a apporté une réponse favorable, le client peut se tenir en paix ; dans ce cas, le devin extrait les entrailles (non les boyaux) et les dépose dans un grand pot en bois (*igicuba*), neuf et rempli d'eau (fig. 7) ; ce pot, on le recouvre avec des feuilles de bananier, et on le remise dans la hutte sur l'*uruhimbi*, qui est une table sur laquelle, dans la hutte des Batutsi, on dépose les pots à lait. Il enlève ensuite complètement la peau ; enfin, le corps tout entier est déposé dans un *umuvure* (tronc d'arbre évidé, dont on se sert pour malaxer les bananes, dont le jus est employé pour la fabrication de la bière, fig. 34) et le tout est recouvert de feuilles de bananier ; des gardiens s'y tiennent toute la nuit, afin que les chiens et les rats n'y viennent toucher.

Le lendemain matin, le devin revient et examine de nouveau les entrailles pour voir si elles sont restées favorables. Si oui, il se couronne la tête de l'*umwishywa* (une cucurbitacée) et s'enduit le front et la poitrine d'eau lustrale (terre blanche délayée dans de l'eau) au moyen du médius ; puis, à l'aide d'un petit couteau (*umushyo*), il découpe au moins deux *inkebe*, l'*ishyira* (nodules de

graisse), la vésicule biliaire et une partie du péritoine ; il les enveloppe dans un *impuzu* (étoffe faite d'écorce de *muvumu*, Ficus) et les enterre ; à cet endroit même on plante un *muko* (Erythrina), qui est un arbre sacré.

Si le *guhereza* a lieu, c'est-à-dire la cérémonie que nous avons décrite plus haut et qui consiste à remettre au client l'amulette (os, etc.) du bélier, dont les entrailles se sont montrées favorables, le devin dépose les deux *inkebe*, etc., dans une grande calebasse (*igisabo*) (fig. 36), dont on se sert habituellement pour baratter le beurre ; et il a soin d'en boucher soigneusement l'orifice. A cette calebasse, qui renferme une partie des entrailles du bélier, on donnera désormais le nom d'*igisabo cy'Imana*, la calebasse d'*Imana* ; elle doit être neuve ; on la suspend au moyen de son filet (*injishi*) (fig. 36) au plafond de la hutte, au-dessus de l'*uruhimbi* (table) qui se trouve du côté gauche de la hutte, à l'endroit appelé *mu mukubo*. Ensuite, au moyen du petit couteau, le devin détache prudemment des chairs du bélier, les quatre os des pattes (des pieds aux genoux) ; à ces quatre os, on donne le nom d'*inyundo* (fig. 35).

Suit alors la cérémonie du *guhereza*, dans laquelle le devin remet à son client l'*igisabo cy'Imana* et l'*inyundo* [1].

Après cette cérémonie, on suspend l'*igisabo cy'Imana* dans la hutte principale de l'habitation. Les quatre os (l'amulette) sont exposés pendant plusieurs jours au soleil et nettoyés avec de la cendre de bois. Tous les matins, pendant environ six jours, le client les portera un instant au cou au moyen d'une cordelette faite de fibres d'*umutaba* (espèce de *muvumu*).

Comme nous l'avons dit, les béliers, dont les sorts ont été défavorables, sont abandonnés (peau et viande) aux Batwa (Pygmoïdes) mais il n'en est pas de même de celui dont les entrailles ont été favorables ; tout ce qui reste de cet animal, sauf les deux *inkebe*, etc. et la peau, est brûlé, puis enterré dans le *gikari* (enclos derrière la hutte ; voir Kongo-Overzee, XIX, 1953, 1) ou dans le *rugo* (cour devant la hutte). Sa peau sera portée par l'un des enfants du client.

Les sorts sont favorables lorsque le foie et le cœur sont sans

[1] Cette cérémonie nous l'avons décrite dans le *kulaguza inkoko* (divination par poussins, voir p. 310).

pustules et sans fissures ; de même si l'*ikiranga* [1] est bien rond, bien plein, ainsi que la vésicule biliaire, etc.

La formule que le devin prononce à l'oreille du bélier avant de l'égorger (la formule de l'*impagarike*) :

Umva Imana y'i Rwanda, sinzira amasazi n'umusonga /
Écoute *Imana* du Rwanda, je ne suis pas mal avec la fièvre, la pneumonie ;
sinzira amacinya, sinzira aho ndara, naho ngenda /
je ne suis pas mal avec la dysenterie, ni avec où je dors et où je vais ;
sinzira ibisebe /
je ne suis pas mal avec les plaies... (il énumère toutes les maladies et les malheurs que peut avoir un *munyarwanda*) ;
usetse ikiranga, ukiremure neza, ugisende mo umurase n'umuzibge /
fais rire le cœcum, arrange-le bien, enlèves-en la goutelette de sang et l'*umuzibge* ;
ulinganize intwazo zombi, iy' iswa n'iy' i muhira /
étends bien les deux *intwazo*, celui de l'*iswa* et celui de la maison ;
uce amalembo atandatu, inkebe inywere ijabiro /
ouvre six entrées, que l'*inkebe* boit dans le foyer de la hutte principale ;
usende inondo ya kiziba /
enlève l'*inondo* de l'*ikiziba*.

Comme dans la divination par poussin, le devin énumère toutes les parties des entrailles qu'il va consulter en demandant à la bête de faire en sorte qu'il y trouve tous les signes souhaitables :

usende iyo mu cyonkezo, usende iyo mu gicumbi /
ishyira liture kwa rugondo, ulituze ku nkungu /
inyuzwe, ulisende mo ubgema n'uburande n'uburungure n'ubulozi /
uruhure imbaga, uzigire esheshatu, ziralirwe n'inka zose, uzisende mo intate n'icyatwa n'umuluho /
ingabo nyarulangura, uyibambe mo amaboko, uyisende mo ubugutu n'ubugunze n'umufuka ukwamanze /

---

[1] *ikiranga* : le cœcum.

ubugamire iganza, ushyire amata mu gisabo, ugisende mo ibuye n'umudubge n'amanjirane n'ubulozi /
ingobyi y'ababyeyi yinjire inkoro, uyisende mo umwenge n'urukongi n'ubulozi /
wishyure umutima, amatwi yumve, uwusende mo umupfu n'agaharaza n'agahobe /
usende inkongi zo mu matwi /
wishyure inganji n'agatebe kayo, uyisende mo umurase n'indyadya n'amashashi y'itsembe /
uhanagure umukuru, ubushingo bgikore, nyirabapfumu itsibuke mu mahoro were (etc.).

Pour finir, et tout comme dans la divination par poussin, le devin dit au mouton : „Si tu es propice, je te donnerai de la terre blanche... je te porterai sur la poitrine (ton amulette), et toi, tu me maintiendras dans le Rwanda ; je te garderai et toi tu me protègeras...".

5. *Kulaguza urugimbu* (avec de la graisse)
(planche V)

Ce mode de divination est en honneur tant chez les Batutsi que chez les Bahutu et, comme il n'est pas compliqué, il arrive qu'on se passe du concours d'un devin.

Voici ce dont on fait usage dans ce genre de divination :

1. De graisse, soit de vache, soit de chèvre soit de mouton, mais de préférence d'une bête dont on a consulté les entrailles pour la divination et dont les sorts se sont montrés favorables. Parfois celle d'une bête qui a été immolée en l'honneur d'un *muzimu* ; mais il faut savoir qu'on ne peut leur offrir qu'une bête dont ils mangeaient la viande de leur vivant ; or, au Rwanda, ne mangent le mouton que les Batwa ; quant à la chèvre, seul l'élément masculin *Bakiga* (montagnards) s'en nourrit.

Jamais cependant on ne peut se servir d'un animal crevé, ni d'une bête qui a des défauts (*igira ubusembga*), car elle ne blanchirait pas, c'est-à-dire ne pourrait donner des signes propices.

2. D'une plante *umujuri*, communément appelée *ubutwiko* (ce qui sert à brûler, du verbe *gutwika*, brûler, incendier) (fig. 30), et dont les feuilles sont vert-olive et les petites fleurs jaune-clair. On la désigne aussi sous le nom de *Imanamana*, chose d'Imana

(Dieu), et quand elle est en fleurs, on dit en la montrant „*Imana yeze*", Imana est propice.

On écrase cette graisse sur la pierre à moudre (*urusyo*) (fig. 61), et on la mélange, à quantité égale, avec les fleurs de cette plante préalablement séchée au soleil et réduite en poudre ; on en fait une boule qui a la dimension du poing, dont on retire ensuite de 8 à 10 boulettes (*umutavu*, plur. *imitavu*) de forme plus ou moins allongée. Façonner ces boulettes se dit *gukaraga* (tourner) *imitavu*. Ce travail n'est pas nécessairement fait par le devin.

3. L'*igicumbi* (*icumbi*, logement, hutte où l'on passe la nuit) ou *igicunga* (du verbe *gucunga*, conduire, diriger des travailleurs) qui a une forme cylindrique d'environ 10 cm de hauteur. Il est façonné en terre glaise, parfois cuite. On en trouve qui sont modelés avec art par les potiers Batwa et qui sont en usage chez les Batutsi (fig. 27). Le musée de Kabgaye en possède plusieurs exemplaires. D'autres, moins artistiques, sont employés parmi les Bahutu (fig. 28). Enfin, il en est de très rudimentaires (fig. 29) façonnés par l'un ou l'autre particulier.

Cet instrument divinatoire comporte un pied élargi (*ndiba*) et une table supérieure d'environ 10 cm de diamètre (*umutwe*, tête) garnie en son milieu d'une cavité peu profonde (*inkono*, cruche-marmite) qui mesure plus ou moins 15 mm de diamètre ; cette table, qui s'appuie sur le pied au moyen d'un étranglement appelé *mu nda* (dans le ventre), est parfois décorée de rayons, *imanzi* ; elle est du reste la partie la plus intéressante de l'objet ; on y remarque également une gouttière qui, partant du centre, débouche suivant un pli dans le pourtour circulaire ; ce pli qui s'appelle *ilembo*, terme usité au Rwanda pour désigner la porte d'entrée et de sortie d'une habitation indigène, fait face au devin pendant l'opération de divination ; les deux parois de ce pli portent le nom de *ibikingi by'ilembo*, les piliers de la porte.

Le côté opposé a nom de *ku mugongo* (sur le dos) ou celui de *mu biheko* (sur les épaules). Le côté droit se dit *ka mulyo* (dans le langage courant on dit *kw'ibulyo*, à droite), et le côté gauche *ka moso* (pour *kw'ibumoso*, à gauche). Les magiciens emploient fréquemment des termes appropriés à la magie.

Quant à la manière dont opère le devin la voici : il s'assied habituellement dans la hutte près du foyer (*ku ziko*). Chez les Batutsi

ce foyer est une large circonférence modelée en argile (*urubumbiro*) d'environ 1,25 m de diamètre et quelque peu surélevée (7 à 8 cm). Chez les Bahutu, ce ne sont que trois pierres déposées sur le sol au centre de la case [1]. Il fixe dans la cavité de l'*igicumbi* une boulette de graisse (*umutavu*), dont il enduit le côté droit avec un peu de salive (*imbuto*, semence) de son client en s'aidant pour cela d'une herbe. Ensuite, il place l'*igicumbi* sur le bord du foyer (*urubumbiro*) ou par terre à côté de l'une des trois pierres. Parfois, il le met au fond d'une cruche légèrement inclinée (fig. 31) afin de le mettre à l'abri du courant d'air qui pourrait influencer la direction de la flamme (*akajanja*, petite griffe). Enfin, il allume l'*umutavu* au moyen d'un tison pris dans le feu du foyer tout en prononçant la formule de l'*impagarike* (première phase).

Commence alors la séance de divination ; il examine attentivement la combustion du *matuvu* et toutes les directions que prend la flamme.

Si les sorts se montrent favorables, la séance est terminée ; s'ils se montrent défavorables, on recommence avec un nouveau *mutavu*, parce qu'on est frappé par un *muzimu* et ce *muzimu*, il faut le connaître ; pour y arriver, il faut parfois en placer successivement deux ou trois, ou plus sur l'*igicumbi* ; c'est la deuxième phase : l'*uguculika*.

Le *muzimu* coupable une fois connu, il reste à savoir ce qu'il faut faire ou offrir à ce *muzimu* pour l'apaiser ; pour cela, on place un nouveau *mutavu* sur l'*igicumbi* ; c'est la troisième phase : l'*umwunamuko*. Enfin, et c'est la quatrième phase, le *ruvanzire*, on consulte un autre *mutavu* pour savoir si ce qu'on va offrir à ce *muzimu* n'entrainera pas la jalousie et le mécontentement d'autres *bazimu*, etc.

Voici quelques signes auxquels on reconnaît que les sorts sont favorables ou non.

Ils le sont si le côté gauche du *mutavu* s'éteint le premier.

Si la flamme passe dans l'*ilembo* et le *mugongo*, cela signifie que le *muzimu* d'une vieille va inciter le *muzimu* d'un *mukulambere* à se fâcher (les *abakulambere* sont les plus importants parmi les *bazimu*

[1] Voir la description de l'habitation indigène dans Kongo-Overzee : XIX, n° 1, 1953.

familiaux). Si la flamme passe de gauche à droite en passant par l'*umugongo*, c'est qu'on est poursuivi par un *muzimu* qui sollicite l'immolation d'une chèvre.

Lorsque le *mutavu* brûle difficilement, c'est signe qu'on est frappé par le *muzimu* d'un homme qui a été tué par une mort violente.

Si la flamme passe du côté gauche dans l'*ilembo*, cela signifie qu'un *muzimu* est mécontent qu'on en honore un autre, etc.

La lecture attentive des formules ci-jointes donnera au lecteur d'autres renseignements.

Que fait-on avec les *mitavu* qui ont servi? Ceux qui ont donné une réponse défavorable sont jetés, ce sont les *mitavu yirabuye*, c'est-à-dire les *mitavu* qui ont noirci. Ceux, au contraire, qui ont donné une réponse favorable, les *mitavu yeze*, c'est-à-dire ceux qui ont blanchi, on les garde précieusement jusqu'au lendemain dans une petite cruche ou dans un petit panier, car la remise de l'amulette ne se fait habituellement que le jour suivant.

On commence par blanchir les *mitavu* avec de l'eau lustrale en disant : „Que la paix soit dans nos mains, *ubuhoro buli mu ntoki zacu*" ; cette eau lustrale est de la terre blanche (*ingwa*, caolin) délayée avec de l'eau. Puis, on les enveloppe dans une écorce de bananier (*utulere*, diminutif de *ibilere*) ou dans un bout d'étoffe faite d'écorce de *mutaba*, variété de ficus, mais on a soin d'y ajouter une tige d'*umwishwa* (momordicus foetida), une autre d'*ivubge* (plante sacrée) et une feuille d'*umutaba* ; cette action est accompagnée de la formule : „*Nsize Imana mu ngobyi*, j'ai mis Imana dans le berceau". *Ingobyi* est le nom donné à la peau de brebis dans laquelle les mères portent leurs bébés sur le dos. Les Batutsi revêtent souvent cette amulette recouverte de perles fines.

La cérémonie du *guhereza* se fait comme celle que nous avons décrite dans le *kulaguza inkoko* (divination par poussins) [1], mais comme la divination par graisse est plus vulgaire la présence du devin n'est pas requise, il suffit de faire venir un *umuse*. La présence des deux enfants *abana b'isugi* n'est pas non plus indispensable.

Celui qui remet l'amulette et celui qui la reçoit avancent les deux mains de la manière suivante : la main gauche, plate, est posée dans la main droite étendue et touchant sa paume du bout des doigts.

---

[1] Voir ci-dessus, p. 310.

L'amulette est mise sur le bout des doigts de la main droite, tandis que la ficelle couvre les deux mains. Au moment où le devin ou l'*umuse* fait sur son client comme le signe de croix, il tient l'amulette des deux mains entre le pouce et l'index (fig. 32 et 33).

Voici deux formules que le devin prononce sur le *mutavu* au moment de l'allumer.

1° formule de la première phase dite *impagarike* :

Umva Mana y'i Rwanda, ngira impagarike mu Rwanda /
Écoute Imana du Rwanda, j'ai l'impagarike dans le Rwanda,

nd'umukulambere [1] *mu rugo rwanjye /*
Je suis l'ancêtre dans ma maison,

sinzira abazimu n'abalozi /
je ne suis pas en mauvais termes avec les esprits et les envoûteurs, ensorceleurs,

nsekera inka n'umugore n'abana banjye /
je ris parmi mes vaches, ma femme et mes enfants,

usanze ndapfa, ndapfusha abana (etc.) /
tu trouves que je ne meurs pas, que je ne perds pas mes enfants, etc.

Rwaka neza, iseko igeze kw'isuka [expression pour *wishime cyane*] /
Brûle bien, réjouis-toi grandement ;

ukubite akajanja ka moso maze mulyo wishime /
frappe (écarte) la petite griffe (la flamme) de gauche, afin que la droite puisse se réjouir ;

ugurule mu malembo, no mu biheko [2] /
écarte-toi de devant et de derrière ;

uzabe Imana, nguhangure /
sois *Imana*, je t'envelopperai alors d'écorce d'*umutaba* (ficus).

Nguherezwa n'abapfumu, ngutuze mu gituza /
Les devins te présenteront à moi, je te porterai sur ma poitrine comme amulette.

Untuze mu Rwanda /
Donne-moi de vivre en paix dans le Rwanda.

---

[1] *Umukulambere*. Il s'agit ici de l'ancêtre par excellence de l'habitation.

[2] De devant, c'est-à-dire *mu malembo*, et de derrière, *ku mugongo* ou *mu biheko*.

2° Formule de la deuxième phase dite *Uguculika* :

Umva Mana y'iRwanda, ngir'ichyo nzira, kintera, kinsama, kinsharira /
Écoute *Imana* du Ruanda, j'ai quelque chose qui me frappe, m'attrape, me mord, et m'est amère.

Nzira kanaka, ni we muzimu untera, unyicira abana [etc.] /
Je suis en mauvais termes avec un tel, c'est lui le *muzimu* qui me poursuit et qui tue mes enfants, etc.

usanze ali we untera /
c'est toujours lui, qui me frappe.

Ube umuculi [1] *ube umuchuho* /
Sois-lui opposé, sois méchant pour lui ;

ukubite akajanja ka mulyo, maze moso yishime /
frappe (écarte) la petite griffe de droite, afin que le côté gauche puisse ensuite se réjouir.

Umva ikintsindire /
Écoute ce qui me donnera de vaincre,

n'ukugutereka intango nkakubyakurukiza /
c'est de t'offrir une grande cruche de bière.

nkaguha amata, nkakulongorera umugeni /
Je te donnerai en outre du lait, et j'épouserai en ton honneur et pour toi une fiancée.

Usanze al'ibyo, udodore, udabagire /
Si c'est cela que tu veux, calme-toi.

Wate, watire neza, watire ku nda nkuko wabazwe.
Brûle et partage-toi bien [2], partage-toi sur le ventre, tout comme tu l'as été lorsqu'on t'a dépecé [3].

---

[1] *guculika*, renverser, pencher ; sois un adversaire.

[2] Il s'agit de la flamme.

[3] Voici à quoi le devin fait allusion : lorsqu'on a égorgé la bête pour lui enlever la graisse nécessaire pour cette consultation des sorts, on a eu soin de lui ouvrir soigneusement le ventre par le milieu ; voir le *kulaguza intama* (par le bélier), ci-dessus, p. 333.

6. *Kulaguza amavuta* (par beurre)

(planche VI)

Ce mode de divination est employé chez les Batutsi. On chauffe de l'eau dans une cruche (*inkono*) (fig. 58) ; lorsqu'elle est bouillante on en verse une partie sur un grand siège indigène (*intebe*) (fig. 37).

Le devin y dépose un peu de beurre pour se rendre compte si celui qu'il va employer peut convenir ; cette manière de faire se dit *gutata*, verbe qui signifie : tâter, sonder, espionner ; à ce premier morceau de beurre on donne le nom d'*intasi*, espion, témoin (*intasi*, du verbe *gutata*). S'il convient, il ajoute à l'eau bouillante déversée sur le siège, un peu de bouse de veau, d'un veau qui est encore trop petit pour aller paître avec le troupeau, et qu'on garde par conséquent dans une petite case construite dans l'enceinte de l'habitation (*urugo*). Ceci fait, le devin présente à son client, pour qu'il crache dessus, deux petites boulettes de beurre (*imitavu y'amavuta*) fait de la veille ou de l'avant-veille, et déposées sur un bout de feuille de bananier ; puis, les approchant de sa bouche, il prononce sur elles, l'exhortation suivante :

Umva, wa mavuta we, uli meza, were, ube inange, tamanzure
Écoute, toi beurre, tu es beau, blanchis, sois sans tache, sois très blanc,

tugushire mu museke, tukwambare ku gituza.
afin que nous puissions te mettre dans le roseau et te porter sur la poitrine.

Ndakwima imiswa, uzanyime umubisha,
Je te refuse aux fourmis, tu me refuseras à celui qui tue.

Nzaguhangure, ngushire mu museke, ndakwambare,
Je t'envelopperai, je te mettrai dans le roseau, je te porterai.

Uzaba Imana nziza, nuko, were, ube Imana,
Sois un bon Imana, oui, blanchis, sois Imana.

Kanaka, umuhe gukira...
accorde à un tel de guérir...

Le devin dépose alors les deux boulettes dans l'eau chaude, une à chaque extrémité du siège et au moyen d'une herbe d'*umukenke* (une graminée qui pousse un peu partout dans les prairies du

Rwanda), il les remue un peu ; ce qui se dit : *gukenura aya mavuta*, raser ce beurre.

Enfin, il considère attentivement comment elles fondent, etc. Si elles se réunissent pour former un tout bien uni, les sorts sont favorables, encore faut-il que cette masse présente une teinte bien blanche ; si elle est jaunâtre, c'est de mauvais augure. Si le premier essai ne donne pas de réponse satisfaisante, le devin recommence avec deux autres boulettes..., et ainsi de suite ; il faut connaître en effet, non seulement le *muzimu* coupable, mais encore ce qu'il réclame pour être apaisé. Si les sorts sont favorables, le devin recueille prudemment le beurre qui nage à la surface de l'eau ; il emploie pour cela une petite calebasse évidée (*uruho*) ou une feuille quelconque ; le beurre ainsi recueilli est mis dans un pot à lait en bois (*inkongoro*) et soigneusement remisé dans un coin de la hutte d'habitation.

Le lendemain, parfois le jour même, le devin revient et remplit de ce beurre un bout de roseau (*agaseke*) (fig. 39) ; il en bouche les deux orifices avec une feuille d'*umwishywa* (une cucurbitacée), puis enveloppe le tout d'un morceau d'étoffe d'écorce d'arbre (*impuzu*) ; arbre qui a nom d'*umutaba*, variété de ficus. Enfin, il ficelle les deux bouts avec un lien d'*ubuhivu*, fibres du *Mukindu* (Phœnix reclinata).

Cette amulette, le devin la remet à son client, qui la portera au cou [1].

Appendice : Tout Munyarwanda qui songe à construire une hutte sur un nouvel emplacement y receuille une pincée de terre qu'il apporte à un *munyanzuzi* (devin qui se sert de jetons). Cette pincée de terre, qui fait office de salive (*imbuto*), est mise en contact avec les jetons, le *nkanantuku* surtout. Mais la réponse des instruments divinatoires doit être alors confirmée par le beurre. Sur 6, 8 ou 10 bâtonnets d'*umutozo* (plante qui pousse dans les bas fonds, près des marais), le bâtisseur fiche une petite boulette de beurre (le nombre impair est interdit). Ces bâtonnets, il va les piquer sur l'emplacement convoité à une certaine distance les uns des autres.

---

[1] Voir comment se fait cette remise d'amulette dans le *kulaguza inkoko*, ci-dessus, p. 310.

Il a soin de procéder à cette opération la nuit afin de n'être vu de personne. Le lendemain de grand matin il revient seul pour les examiner. Si les boulettes de beurre sont attaquées par les fourmis, il choisira un autre endroit ; si sur leur ensemble, un seul seulement est resté intact et n'a pas été renversé par les hommes ou les bêtes, c'est un excellent présage ; si tous sont restés intacts, il pourra sans doute y construire, mais sans attendre beaucoup de chance.

En plus de cela, il faudra également que la bergeronnette, totem du clan des Bagesera, soit venue sautiller sur le terrain qu'on a aplani pour y construire ; sinon on cherchera ailleurs un terrain plus propice.

7. *Kulaguza intondwe* (avec petites sauterelles)

(planche VI)

Ce mode de divination serait très usité au Gisaka ; j'ai eu la chance de le voir se dérouler sous mes yeux au Buliza, qui est une des provinces du territoire de Kigali.

Le devin se sert d'une solanée connue au Rwanda sous le nom d'*umucucu* (fig. 40) et de petites sauterelles qui mesurent environ 3 cm et dont les unes sont vertes et les autres noires ; le devin fait la distinction entre les mâles (*injyayija*) et les femelles (*ingangakazi*) [1]. Ces petites sauterelles semblent très friandes de l'*umucucu*, puisque là où il pousse, on les trouve généralement en grand nombre.

Voici comment on procède dans le *kulaguza intondwe* : Le devin, accompagné de son client et de quelques suivants, part à la recherche d'une de ces solanées ; l'ayant trouvée, il tresse en un tout les trois ou quatre branches de l'*umucucu*, qu'on désigne dès ce moment sous le nom de *muti* (fig. 41).

Puis, chacun de son côté se met en devoir de ramasser quelques *intondwe*. Elles sont recueillies au moyen d'une tige d'herbe (*umukenke*, graminée) qu'on tient entre le pouce et l'index ; on en ramasse ainsi une dizaine et on revient s'asseoir à côté du devin accroupi devant le *muti* ; celui-ci en prend une posée sur sa tige et lui donne

[1] Ces deux termes sont du Ruhima, langue parlée au Ndorwa.

à boire (c'est l'expression employée, *kunywa*) de la salive du client avec une tige d'herbe qui en est imbibée.

Il approche alors la petite bête du *muti* en lui adressant un petit discours (*imivugo y'intondwe*, chant de l'*intondwe*) que nous reproduisons plus loin et qui est très difficile à traduire parce que composé en plusieurs dialectes différents (Runyarwanda, Ruhima, Ruhaya et Runyambo). Dans la Revue Anthropos (XII-XIII, 1917-1918) le Père Arnoux en donne une traduction qui me paraît très fantaisiste [1] ; la voici : „O sauterelle, tu es d'une beauté curieuse, tu es grasse, tu sautilles comme les petits agneaux en folâtrant, tu te heurtes partout sans préoccupation ; c'est toi qu'on interroge sur les problèmes embarrassants ; c'est de toi qu'on attend la lumière, tu es un taureau (ou une génisse s'il s'agit d'une femelle) à la queue blanche ; tu es une gazelle, tu es une antilope ; tu dis la vérité, tu ne mens pas ; tu te trémousses comme le soufflet du forgeron ; tu danses au son de la cithare, tu es l'œil qui voit, l'oreille qui entend, tu es agile comme l'hirondelle, tu gazouilles comme le plus bavard des oiseaux, etc...." Plus loin nous citerons à titre de curiosité un texte, d'ailleurs incomplet, d'une formule qui nous fut donnée par un sous-chef dont le père était devin de renom.

Quand l'*intondwe* tarde quelque peu à se précipiter sur le *muti*, le devin l'excite avec une petite herbe qu'il tient dans l'autre main.

Les sorts sont favorables, si l'*intondwe* saute directement sur le haut du *muti* ; ils sont excellents, s'il saute sur la main du client, qui est assis près du devin ou sur un des fruits (*intobo*) du *mucucu* ; dans ce dernier cas, le devin dit à son client : *uzatunga inka nyinshi*, tu possèderas beaucoup de vaches ; ils sont défavorables, si en sautant l'*intondwe* vient frapper les yeux du client ou s'il tombe par terre ; ils sont douteux, s'il remonte la tige d'herbe vers la main du devin.

Si le premier *intondwe* n'a pas apporté tous les renseignements

---

[1] Ce discours, qui est incompréhensible pour le devin lui-même, qui pourtant en fait un usage courant, mentionne des localités et des personnages qui permettraient d'en découvrir le lieu d'origine. On comprend aisément que cette formule, qui est transmise depuis sans doute bien des générations, ait subi des transformations. Il me paraît évident que l'orthographe de certains mots est défectueuse et qu'il s'y trouve également des fautes de syntaxe ; d'où la difficulté de traduction.

souhaités, on recommence avec une autre. Il est à remarquer que le devin ne prononce pas l'*indagu* devant le *muti* ; il se lève et suivi de son client et des personnes présentes, il se rend dans sa hutte ou dans celle de son client, où tous s'assoient autour du foyer ; on y active aussitôt le feu, puis on présente au devin deux tiges d'*ivubge* et d'*inkenke* (plantes), ainsi qu'un pot à lait en bois (*inkongoro*), qui doit être neuf et sans défaut (*isugi*). Il prend le tout des deux mains et le donne successivement à tous les assistants ; enfin il prononce l'*indagu*.

Le devin se contente parfois d'aller s'asseoir dans la prairie à une certaine distance du *muti* et, arrivé là, il prononce l'*indagu* ; mais il faut qu'un feu y soit allumé.

Voici, à titre de curiosité, la formule incompréhensible qui est usitée dans le *kulaguza intondwe*. Sans doute je pourrais en traduire certains mots, mais je ne crois pas que cela puisse être de quelque utilité pratique.

I Shenge ni mu Bashambo / [1]
I Hangiro ni mwe cya Mutware / [2]
Iwacyagaliza babili ngw'imbone ni zigwe rwabizi, ul'inkara /
yasinda n'umwajyo, ul'ikiganga ni bakwe /
usheka mu gogo, ushima ngingo n'umubili /
ugwiza bupfumu na buhanga, umuhangati umuhanga /
inka mu gigi, umuhangire njugire i wanyu rwangenya /
iwanyu mutwogobarungi twarugasi na mpore /
wata mazimori, uwabisigire byamunahike ijigija y'intondwe /
leka, hungana muyaga /
Umuraguza ubyarwamo...

8. *Kulaguza imihundwa* (par mâchoires d'animaux)

Cette méthode est très probablement d'origine Gihunde, région située au nord-ouest du Kivu et serait propre aux Bahigo et aux Batembo. Au Rwanda elle est pratiquée au Bugoyi et au Gisaka (provinces).

---

[1] *I Shenge*, c'est chez les Bashambo (*Abashambo* est le nom donné à un clan de Batutsi dont le totem est le lion.

[2] *I Hangiro* est un nom de colline et Mutware un nom propre.

Voici la liste des objets dont se sert le devin :

1. des mâchoires (*imishari*), une de taurillon, une d'antilope tragelaphus (*impongo*) et une de mouton ;
2. un bâtonnet garni de perles et qui mesure 20 cm environ ; on lui donne le nom d'*igicumbi* ; c'est le plus important des jetons ;
3. deux petits bouts de branche d'un arbuste connu sous le nom de *mwifuzo* et qui aurait des propriétés magiques (*kwifuza*, désirer).

On dépose tous ces objets dans les mains du devin ; brusquement il les laisse tomber sur une peau de vache (*urwahi*) étendue par terre. Il considère ensuite attentivement la position des jetons les uns vis-à-vis des autres, surtout de l'*igicumbi* et prononce l'*indagu*.

D'autres se serviraient :

1. de six os de mâchoires (*imihundwa y'urwasaya*), deux de taurillons, deux d'antilope et deux de mouton ;
2. de trois morceaux de fer (*imbaba*) ;
3. de trois grains de la courge qu'on appelle *inzungwane* ;
4. d'un bâtonnet de 10 cm.

Au Bugoyi il est une autre méthode assez usitée. On étend par terre une peau de mouton, dont le poil est tourné vers le sol. Le devin prend dans la main gauche huit bâtonnets de 9 cm environ sur 2 ; brusquement il les lance sur la peau de mouton. Si toutes les pointes sont tournées vers l'intérieur ou l'extérieur, les sorts sont favorables ; sinon ils sont défavorables. Tout comme dans le *kulaguza inzuzi*, chacune des positions des jetons a une signification particulière.

9. *Kulaguza uburo* (avec éleusine)

(planche VII)

Ce mode de divination est employé au Ndorwa et dans les régions qui touchent au Ndorwa.

Les objets dont se sert le devin sont :

1. un plateau en bois (*imbehe*) dont la forme peut varier (fig. 42 et 43) [1] ;

[1] J'ai fait don au Musée de Kabgaye de ces deux plateaux que j'ai pu obtenir grâce à M. Petit, administrateur de Byumba.

2. un jeton principal qui est, ou bien un petit bout de bois taillé dans le *muko* (Erythrina) ou le *muvumu* (Ficus), ou bien un petit cristal de roche (fig. 44) ;
3. cinq jetons (parfois plus) qui sont ou bien des lamelles d'os, ou bien des graines de l'*umwungu* (une cucurbitacée) (fig. 45) dont le fruit est utilisé surtout comme récipient à bière, c'est la calebasse (*agacuma*) ;
4. une poignée de graines d'*ubugurube*, plante dont les graines ressemblent à celles de l'éleusine (*uburo*), d'où l'expression de *kulaguza uburo* pour désigner ce mode de divination (fig. 48) ;
5. les jetons et les graines d'*ubugurube* sont remisés dans une petite calebasse (*agacuma*) (fig. 49).

La manière dont le devin se sert de ces objets :

Il commence par déverser sur son plateau (*imbehe*) une poignée de graines d'*ubugurube* en ayant soin de le secouer légèrement afin d'obtenir une surface unie. Puis, sur sa main gauche étendue, il dispose les jetons : *a*. à la base de chaque doigt un grain d'*umwungu* ou un osselet ; *b*. au milieu de la paume de la main son jeton principal, à savoir le petit cristal de roche ou le petit bout de bois de Ficus ou d'Erythrina (fig. 46). Il lance alors d'un coup brusque, en retournant la main, les jetons sur son plateau. Enfin il examine attentivement la position des jetons par rapport surtout au jeton principal (fig. 47). Il recommence au besoin plusieurs fois avant de prononcer l'*indagu*.

10. *Kulaguza inzuzi*

Il ne faut pas confondre ce mode de divination avec celui décrit plus haut et qui porte la même appellation : Le devin emploie un van (*intara*) de 25 à 30 cm de diamètre qu'il commence par couvrir d'une couche de graines d'éleusine (*uburo*) ; par-dessus il répand de la terre blanche (*ingwa*) ; ceci fait, il y lance ses jetons, des graines de courge (*inzuzi*) ou des lamelles d'os (*urwasa*). Le devin se prononce d'après la position des jetons.

11. *Kulaguza igikondo* (par un bout de bois)

(planche VIII)

Cette méthode est très en vogue au Ndorwa et dans les régions avoisinantes. Les instruments employés sont :

1. une planchette (*akabehe*, du mot *imbehe* qui signifie „écuelle en bois") en bois de Ficus [1] grossièrement taillée (fig. 50) ;
2. de la sève d'une plante appelée *umugombe*, sève allongée d'un peu d'eau ;
3. un petit bout de bois auquel on donne le nom d'*igikondo* (*umukondo*, nombril) (fig. 51) ; l'*igikondo* est taillé en bois d'*umusekera* (arbre) ou d'autres variétés d'arbres.

Mode d'emploi :

Le devin dépose son plateau par terre, mais son extrémité est un peu surélevée au moyen d'un bâtonnet ou d'un peu d'herbe ; le manche du plateau, qu'il tient de la main gauche, repose par terre (fig. 52). Il verse sur le plateau (ou planchette) la sève d'*umugombe* allongée d'eau, puis prenant entre le pouce et l'index l'*igikondo* il prie son client de cracher dessus et de lui dire les *bazimu* (esprits des défunts) qu'il croit être la cause du malheur qui l'a frappé. Sur ce, il déclare : „Voyons si ce n'est pas un tel des *bazimu* que tu as cités", et il commence à frotter l'*igikondo* de bas en haut sur la planchette (*akabehe*). Tout à coup il soulève l'*akabehe*, le retourne et fait remarquer à son client que l'*igikondo* reste collé à la planchette en ajoutant : „Ce n'est donc pas ce *muzimu* qui t'a frappé; voyons si ce n'est pas tel autre."

Il faut savoir qu'à la suite de ce frottement plus ou moins prolongé, il s'est formé sur la surface de la planchette une écume collante. Il recommence son manège plusieurs fois jusqu'au moment où, par un petit coup de doigt, il fait sauter l'*igikondo* en s'écriant : „Voilà le *muzimu* qui te poursuit". Il examine alors attentivement la position de l'*igikondo* par terre et prononce l'*indagu*.

---

[1] Certains devins se servent, à la place de cette planchette, du dos d'une écuelle en bois, qu'ils posent par terre.

12. *Kulaguza makobga* ou *mahangari* (par grains de ricin)
(planche VIII)

Ce mode de divination est connu au Ndorwa sous le nom de *mahangari*, et au Rukiga qui touche au Ndorwa sous celui de *makobga*.

Parmi les devins qui emploient cette méthode, il en est qui se servent d'un bout de roseau (*urubingo*) (fig. 53), d'autres d'une petite corne de vache ou d'antilope (fig. 54). Voici la description de ces deux procédés.

1° Un bout de roseau d'environ 6,5 cm de long sur 1,4 de diamètre au fond duquel est fixé au moyen de propolis (*inshyumbu* ou *amabyi y'inzuki* : excréments d'abeilles) un grain de ricin (le ricin a nom d'*ikibonobono* et son grain *imbono*). C'est ce grain de ricin qui est appelé *makobga* ou *mahangari* ; il est évidé. Au moyen d'une lancette, le devin perce le propolis qui ferme l'ouverture du roseau ; l'orifice de ce petit trou s'appelle *ijisho* (l'œil). Comme nous allons le voir, cet instrument de divination joue le rôle de sifflet et porte le nom d'*impinga*. Le devin s'enfonce dans une narine l'extrémité *a* du roseau, puis renifle longuement ; l'air en passant au travers de l'*imbone* laisse entendre un petit son, d'après lequel le devin augure. Ce petit son est la voix de *makobga*, *ijwi lya makobga* ; qui, d'après les dires de certains, serait quelque chose comme un esprit. Cet esprit, interrogé par le devin, lui répond. Cependant j'ai assisté à une séance de *kulaguza makobga*, et j'ai demandé au devin si ce son était réellement la voix d'un esprit : il m'a répondu que non — mais il ne semblait pas à l'aise.

2° Une petite corne de vache ou d'antilope appelée *impinga*. L'ouverture de cette corne est bouchée au moyen de propolis et de petits morceaux de bois cylindriques d'environ 1,5 cm de long ; un de ces petits bouts de bois est percé d'un trou dont l'orifice extérieur est appelé *ijisho* (œil) (fig. 55). Le devin tient cette corne dans la main droite ; il l'approche un peu de son nez, dans lequel il a glissé un grain de ricin évidé et percé d'un petit trou (fig. 56). Il renifle, d'où un petit son que le client croit sortir de la corne ; ce qui lui fait dire que la corne a parlé : *ijwi lyavuze*. C'est d'après ce son que le devin prononce l'*indagu* [1].

[1] Ces deux objets, corne et roseau que j'ai obtenus grâce à M. Petit, administrateur de Byumba, sont actuellement au Musée de Kabgaye.

13. *Kulaguza umuti*

Cette méthode des environs de Byumba est surtout employée par des femmes-devins.

On extrait la sève de certains arbres, soit du *mubilizi*, soit du *munyeganyega*, soit du *mucyuro* ; cette sève est délayée dans de l'eau qui a passé la nuit dans la hutte d'habitation. Ce mélange, dans lequel le devin fait cracher son client, est contenu dans un *uruho* (demie-calebasse évidée) (fig. 33). Le devin agite ce récipient ; aussitôt se forme à la surface du liquide une couche d'écume (*ifuro*) ; c'est cette écume qu'examine le devin, c'est-à-dire ses mouvements, etc.

14. *Kulaguza umugombe*

Dans un récipient en bois (*imbehe*) (fig. 34) qui contient un mélange d'eau et de sève d'*umugombe* (arbuste), le devin fait cracher son client, puis il agite l'écuelle par un mouvement giratoire, de telle sorte qu'il se forme non seulement une écume mais encore un vide au milieu du liquide. C'est ce vide et cette écume qu'il considère attentivement.

15. *Kulaguza inkono*
(planche IX)

Ce mode de divination est employé uniquement par les femmes pour la raison que la spatule en bois (fig. 57) qu'elles emploient, est tabou pour l'homme. La spatule (*umwoko*) est un ustensile de ménage dont les femmes se servent pour tourner la pâte de sorgho dans la marmite (*inkono ivuga*) (fig. 58). La femme-devin fait une pâte de sorgho assez consistante ; au moyen de la spatule en bois elle trace dans cette pâte un sillon en forme de spirale ; puis, retirant lestement la spatule, elle examine comment se referme ce sillon ; d'où l'une des expressions employées par elle : *urwobo rwacukuye imva*, le trou a creusé une tombe. Cette méthode est usitée au Ndorwa.

16. *Kulaguza umucyuro*

Le devin tient dans la main gauche trois ou quatre branches d'*umucyuro* (arbuste). Il les agite fortement, puis les pose un instant sur la main droite étendue et considère les feuilles, leur direction, etc. Il va sans dire qu'il a commencé par prier son client de cracher sur ce faisceau de branches. Tout comme pour les trois autres modes cités ci-dessus, il recommence ce manège plusieurs fois de suite.

17. *Kulaguza ishyoga*
(planche IX)

On ne pratique guère ce mode de divination qu'au Ndorwa. A la nuit tombante le devin dispose par terre dans le *rugo* (cour devant la hutte) ou dans le *gikari* (cour derrière la hutte) de son client huit grains de ricin (ces grains sont appelés *ishyoga* en Ruhima, langue parlée au Ndorwa) en deux rangées de quatre (fig. 59a) ; un neuvième est placé en tête des deux rangées ; on lui donne le nom d'*ikigabo* (*umugabo*, homme ; *ikigabo*, sert à désigner un homme qui a fait preuve de vaillance). Le lendemain, de bonne heure, le devin revient examiner la nouvelle position des grains vis-à-vis surtout du *kigabo* ; pendant la nuit ils se sont déplacés (fig. 59b) ; il faut savoir que le grain de ricin une fois sec est très léger et qu'un rien, un coup de vent, une fourmi, etc., peut le déplacer. Il prononce alors l'*indagu*.

18. *Kulaguza agati k'umutoza*

Ce mode de divination est pratiqué au Ndorwa et au Rukiga qui touche au Ndorwa. Le devin se sert d'un bâtonnet d'environ 30 cm et qui n'est autre que la tige d'un arbrisseau qui porte le nom d'*umutoza* ; le tenant d'une extrémité, il le fait tournoyer en tous sens puis brusquement il le dépose sur sa main gauche étendue, le considère un instant et prononce l'*indagu*.

19. *Kulaguza umuheha*

Cette méthode est en usage au Rukiga des environs de Byumba. Le *muheha* est un chalumeau que les Banyarwanda emploient pour

boire la bière ; il provient de l'arbuste connu sous le nom d'*ikiziranyenzi*. Le devin le prend d'une main, le fait tournoyer d'un côté et d'autre, le lance en l'air, le rattrape au vol, puis le considère attentivement étendu sur la main gauche. Il en est d'autres qui, après l'avoir jeté en l'air, le laissent tomber par terre et examinent la position qu'il a prise.

20. *Kulaguza imigombe*

Le devin tresse une couronne, un coussinet (*ingata*), avec l'écorce du bananier ; il l'imbibe de la sève d'une plante qui a nom d'*umugombe*, sève allongée avec de l'eau ; puis il la fait glisser sur un long bâton. Les sorts sont favorables si le glissement est facile ; défavorables, s'il se fait difficilement ; désastreux, s'il ne peut se faire du tout.

21. *Kulaguza inshegetwe*

Ce mode est employé au Ndorwa. Le devin tient en main un bâtonnet de 30 cm environ sur lequel il fait glisser un anneau composé d'un fil de fer enroulé sur du crin (*urunyereri*), anneau que les femmes portent habituellement à la cheville. Les sorts sont favorables si le glissement se fait facilement ou non.

22. *Kulaguza uwmishywa*

Le devin enroule autour d'un bâtonnet une tige d'*umwishywa* (une cucurbitacée, fig. 10). Cette plante rampante est censée avoir des propriétés magiques. Il va sans dire qu'il commence par la mettre en contact avec la salive de son client. Il la fait ensuite glisser sur le bâtonnet.

23. *Kulaguza igitare*

L'*igitare* est un bracelet en fil de cuivre enroulé sur du crin. Au travers de l'*igitare* le devin fait passer une herbe dont il tient une extrémité entre les doigts de la main gauche et l'autre entre les dents ; au moyen de l'index de la main droite, il le fait tourner sur la tige d'herbe ; puis le considérant déposé sur la main gauche

étendue, il prononce l'*indagu*. Parfois il se contente de faire sautiller l'*igitare* sur la main gauche.

24. *Kulaguza agakoni*
(planche IX)

Le devin se sert d'une canne d'environ 50 cm, emmanchée d'une pointe de fer (*umuhunda*) ; à l'autre extrémité de cette canne, il fixe un anneau de cuivre (*umulinga*), qui est un bracelet de femme ; il le fixe au moyen d'un lien quelconque. Ceci fait, il fait tourner cette canne sur le bout de l'index (fig. 60), puis d'un mouvement brusque, il la lance en terre ; il considère alors son inclinaison, etc., et recommence au besoin plusieurs fois avant de prononcer l'*indagu*.

25. *Kulaguza ingasire*
(planche IX)

Ce mode de divination est usité dans la province du Buberuka.

L'*ingasire* est une pierre dont les femmes se servent pour écraser le grain de sorgho, d'éleusine, etc., sur l'*urusyo*, la meule (fig. 61). Elles se mettent à genoux à l'une des extrémités de l'*urusyo* et, prenant des deux mains l'*ingasire*, elles moulent le grain en faisant glisser l'*ingasire* sur l'*urusyo*.

Voici comment procède le devin : Il dépose l'*ingasire* sur une natte (fig. 62) à l'entrée de la hutte de son client, lui demande le nom du *muzimu* qu'il suppose être la cause du malheur qui l'a frappé ; puis prenant dans la main droite deux bouts de branche d'un arbre très connu au Ruanda, l'*umuko* (Erythrina), il lui dit : „Voyons si c'est celui-là !" D'un coup sec, il les dépose sur l'*ingasire* ; les considère un instant et déclare : „Non, ce n'est pas lui ; donne-moi un autre nom", et il recommence jusqu'à ce qu'il ait trouvé le coupable. Reste à savoir alors ce qu'il faut lui offrir pour apaiser son courroux ; bref, il recommence son manège.

On cite le cas d'une femme-devin qui se contentait de balancer d'un côté et d'autre l'*ingasire* qu'elle tenait des deux mains, et qui augurait tout en le balançant ainsi.

26. *Kulaguza ubukenke*
(planche IX)

Cette méthode est employée au Ndorwa et au Rukiga qui touche au Ndorwa.

Le devin se sert de trois tiges d'*ubukenke*, de 10 cm environ, qui est une graminée qui pousse dans les prairies un peu partout au Ruanda ; il donne à l'une d'elle le nom de *urugabo* (homme, en Ruhima *urushyayija*) et aux deux autres celui d'*abagore* (femmes, en Ruhima *abakazi*). Vers le soir il vient les déposer par terre dans la cour (*igikari*) qui entoure par derrière la hutte de son client, de manière à ce que la tige *urugabo* soit couchée sur les deux tiges *abagore* (fig. 63) ; puis il s'en retourne chez lui. Le lendemain, de bon matin, il revient examiner la position des trois petites tiges, car pendant la nuit elles se sont déplacées, on ne sait comment. Est-ce le vent, comme ils disent, ou plutôt les fourmis? Dieu sait ! (fig. 64). Si l'*urugabo* (*urujyayija*) s'est franchement placé en travers sur les deux *abagore* (*abakazi*), ce serait un présage de mort. Je n'ai pas eu l'occasion de m'informer de la signification des différentes positions des tiges, mais il est certain que chacune d'elle a la sienne.

27. *Kulaguza amazi*
(planche IX)

Dans un récipient quelconque, une écuelle en bois (*akabehe*) (fig. 65) ou une demi-calebasse évidée (*uruho*) (fig. 38), le devin souffle au moyen d'un chalumeau (*umuheha*) dans l'eau qu'il contient ; le bouillonnement de l'eau le fait augurer.

28. *Kulaguza gihuta*
(planche IX)

Cette méthode est employée au Buliza (province). On extrait la sève d'une plante appelée *urubazi* (fig. 66) ; on la délaye dans le lait que contient un petit pot à lait en bois (*inkongoro*) (fig. 5). On dépose ensuite l'*inkongoro* sur son oreiller ; le rêve qu'on fera la nuit présagera l'avenir.

29. *Kulaguza umutwe*

C'est la divination par la tête (*umutwe*) ; la tête en question est celle du devin, son intelligence ; les devins de cette catégorie ne sont guère nombreux ; on en citait cependant quelques-uns dans le territoire de Byumba au Rukiga. A brûle-pourpoint, le *munyamutwe* (c'est le nom qu'on leur donne) interpelle celui qu'il rencontre en chemin, lui dit qu'un malheur est près de s'abattre sur lui, ou sur sa femme, ses enfants, son bétail et ce qu'il doit faire pour l'écarter.

Voici comment le Père Arnoux raconte la chose dans son livre „Les Pères Blancs aux sources du Nil" :

„Le devin observe venir de loin une personne quelconque ; puis, à courte distance, il l'apostrophe, avant qu'elle ait sollicité ses services :

— Comment vas-tu d'un pas aussi tranquille?

— Quoi donc?

— Pauvres enfants, ils sont sur le point de devenir orphelins, ou pauvre femme, elle est déjà veuve.

— ... Mais je suis bien portante, ma famille aussi.

— Détrompe-toi, la mort est chez vous.

— ... Et d'où viendrait-elle?

— Elle est amenée par tel *muzimu*, etc....

30. *Kulaguza igitogangurwa* (par l'araignée)

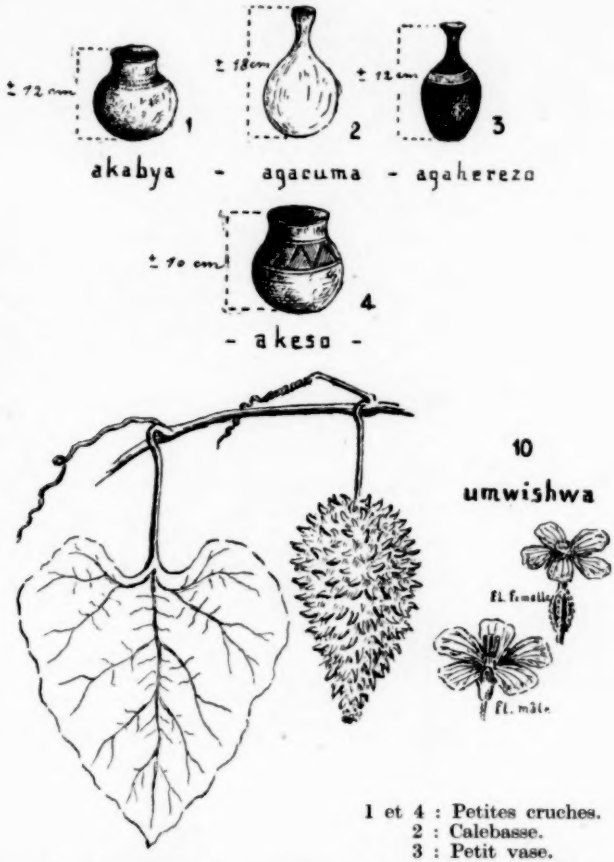
Ce mode de divination qui m'a été signalé par Lyumugabe, chef de la province du Mutara, située au nord-est du Rwanda, se pratique non loin de Gatsibu, jadis poste administratif. Malheureusement, ce notable n'a pas pu me donner beaucoup de précisions, et moi-même, étant sur le point de rentrer en Europe, je n'ai plus eu la possibilité de retourner dans cette région. Il me paraît évident que ce procédé de divination est, au Rwanda, tout à fait local et même exceptionnel.

Il s'agit d'une araignée qui a, comme la mygale, son habitat sous terre. Vers le soir, le devin va nettoyer les alentours de son terrier et y dispose à sa façon de petites herbes et des brindilles ; puis, s'adressant à l'insecte caché dans son trou, il expose le motif de

sa consultation, par exemple la maladie dont a été frappé l'enfant de son client, et prie l'araignée de lui en faire connaître la cause et les moyens d'y remédier. Enfin, avant de se retirer, il y déposerait un appât.

Le matin, de bonne heure, il y retourne pour examiner attentivement les changements survenus pendant la nuit dans la position des herbes et des brindilles déposées la veille, et augure selon ces constatations.

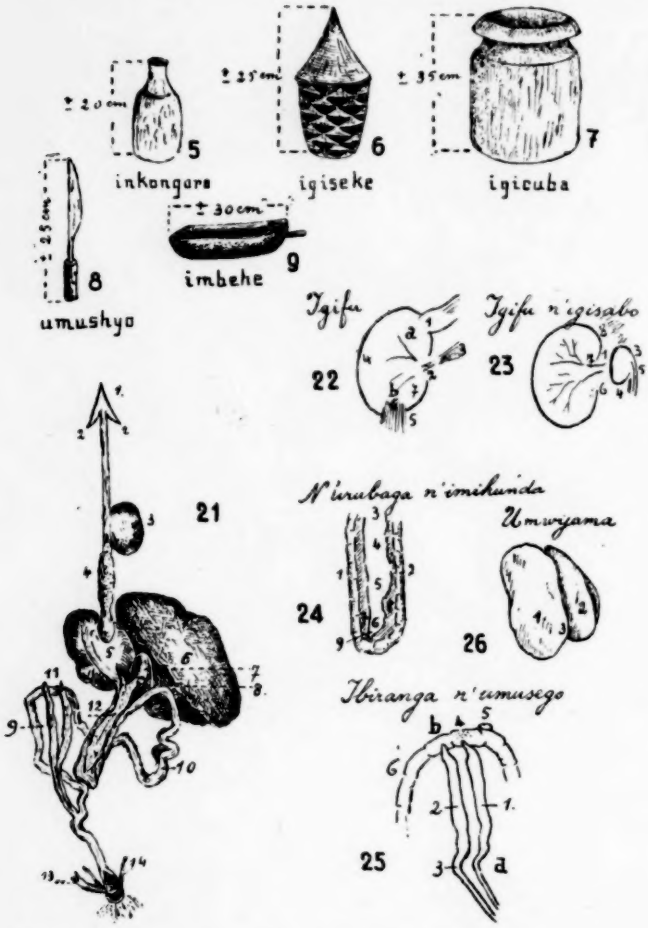
Les récipients qui servent à transporter chez le devin la salive (*imbuto*, semence) de celui pour qui il va consulter les sorts.



1 et 4 : Petites cruches.
2 : Calebasse.
3 : Petit vase.

10. L'*umwishwa* est une momordicus (cucurbitacée) dont le fruit de couleur orange est très curieux. C'est une plante sacrosainte ; avec sa tige on fait une couronne qui est portée en maintes circonstances : dans les cérémonies du *kubanwa* (culte de *Lyangombe*) — A l'occasion du jour de liesse qui clôt le temps du deuil. — Lors de la remise de l'amulette divinatoire. — A l'occasion également de certains rites agraires. — Enfin, c'est avec une tige d'*umwishwa* que le fiancé couronne sa fiancée au cours des cérémonies nuptiales.

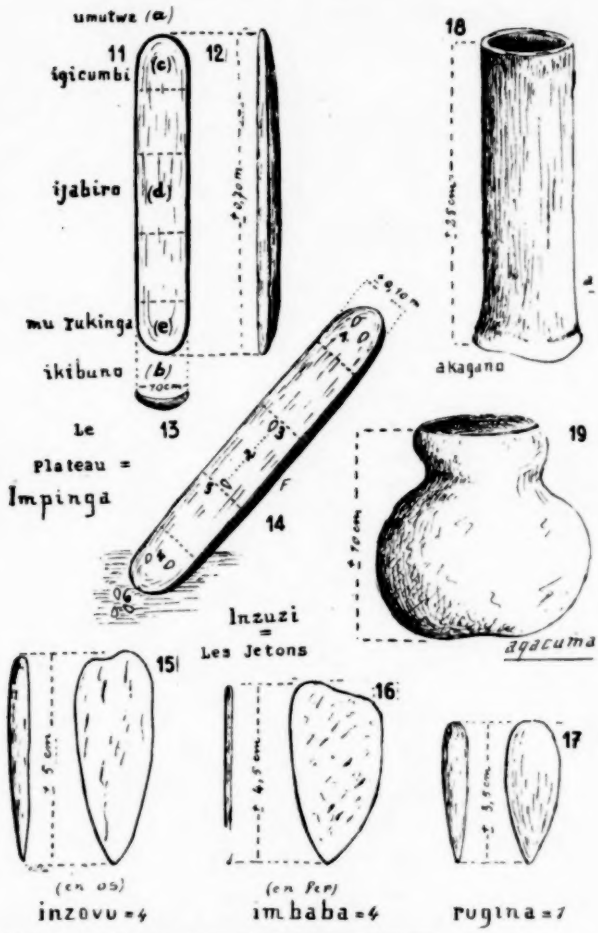
2. *Kulaguza inkoko* (par viscères de poussin) (v. p. 318)



5 : Pot à lait.
6 : Panier avec couvercle.
7 : Grand pot à lait.
8 : Petit couteau.
9 : Écuelle.

21 : Viscères du poussin.
22 : Le gésier.
23 : Le gésier et la vésicule biliaire.
24 : Le pancréas et les duodenums.
25 : Les deux cœcums.
26 : Le foie.

1. ***Kulaguza inzuzi*** (par jetons)



11-12-13-14 : Le plateau de la divination par jetons.

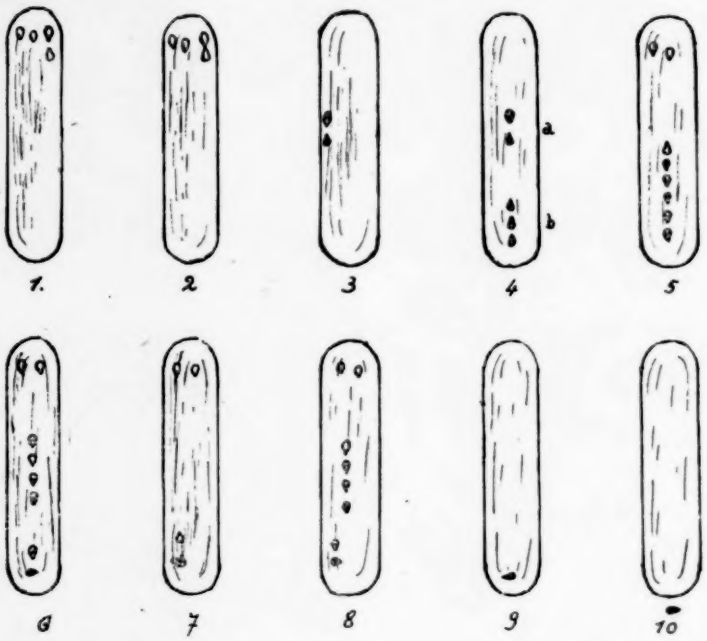
15-16-17 : Les jetons en os, en fer et une graine de courge ou petit bout de bois taillé.

18-19 : Récipients des jetons, une petite calebasse ou une section de bambou.

1. *Kulaguza inzuzi* (par jetons)

Quelques positions des jetons et leurs réponses : page 308.

20

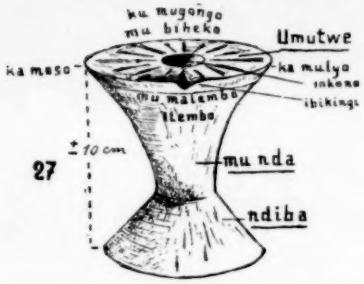


— *rugina-nkanantuku* (jeton principal).

— *ibyuma*, jetons en fer au nombre de 4.

— *inzovu*, jetons en os au nombre de 4.

5. *Kulaguza urugimbu*, divination par graisse



27

Igicumbi ou Igicyunga des Batutsi

28

Igicumbi des Bahutu

29

Igicumbi grossièrement façonné par un particulier

Mana-yeze

Ubutwiko

30

feuilles : vert-olive
fleurs : jaunâtre

L'igicumbi au fond de la cruche.

31

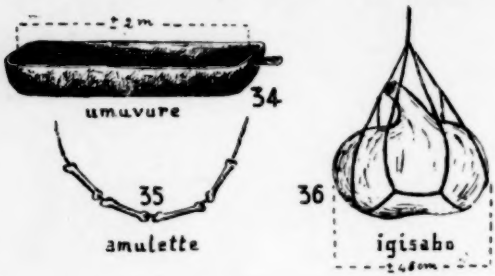
La manière dont le devin présente l'amulette à son client.

32

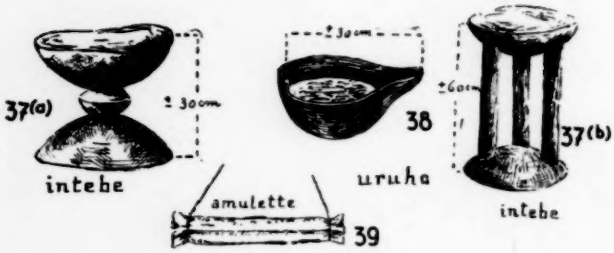
33

27-28-29 : Cylindre en argile sur lequel le devin fixe le *mutavu* (boulette de graisse mélangée avec les fleurs d'une plante réduites en poudre).
27 : Le cylindre finement modelé en usage parmi les Batutsi.
28 : Le cylindre d'une facture plus ordinaire des Bahutu.
29 : Un cylindre grossièrement modelé par un particulier.
30 : La plante appelée communément *ubutwiko* ou *Imana-yeze*.
31 : La cruche dans laquelle est déposée la boulette en flamme.
32-33 : La manière dont le devin présente à son client l'amulette dans laquelle est enfermée la boulette qui a donné une réponse favorable.

3. ***Kulaguza intama*** (par viscères de mouton)



6. ***Kulaguza amavuta***



7. ***Kulaguza intondwe***

34 : Tronc d'arbre évidé (*umuvure*) dont les indigènes font usage pour brasser les bananes dont le jus sert à la fabrication de la bière.

35 : Amulette (*inyundo*) composée avec les 4 os des pattes du mouton dont les entrailles ont présenté des sorts favorables.

36 : *Igisabo* ou grande calebasse avec laquelle les indigènes barattent le beurre.

37 : *Intebe* ou sièges indigènes, a, le siège ordinaire, b, un siège qu'on ne voit que rarement.

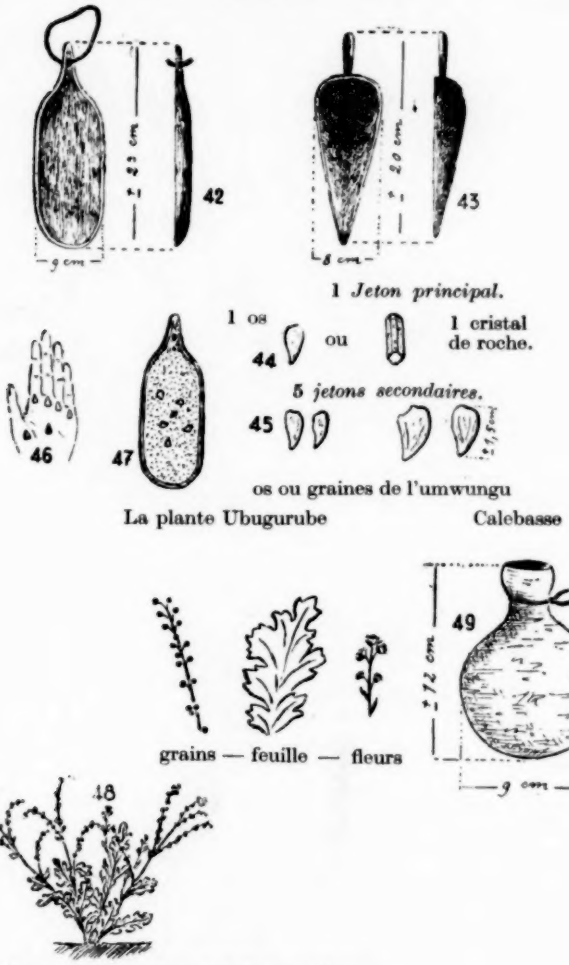
38 : *Uruho* ou demi-calebasse que les indigènes emploient pour boire de l'eau ou des aliments liquides.

39 : L'amulette qui renferme la boulette de beurre qui a donné des signes propices.

40-41 : *Umucucu* (une Solanée) utilisé dans la divination par petites sauterelles.

9. *Kulaguza uburo* (par grains d'Ubugurube)

Utubehe, petits plateaux.



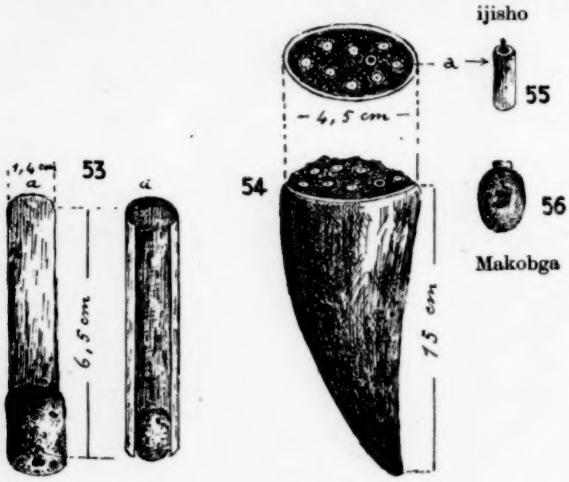
42-43 : Plateaux en usage dans le *kulaguza uburo*.
44 : Le jeton principal, un os ou un cristal de roche.
45 : Les jetons secondaires, des os ou des grains de courge (*umwungu*).
46 : Manière dont le devin dispose les jetons sur sa main avant de les lancer sur le plateau (*akabehe*, plur. *utubehe*).
47 : Position des jetons sur le plateau couvert de grains d'*ubugurube*.
48 : La plante d'*ubugurube*.
49 : La petite calebasse (*agacuma*) dans laquelle sont remisés les jetons.

11. *Kulaguza igikondo* (par un bout de bois)

Igikondo

Akabehe

12. *Kulaguza makobga* ou ***mahangari*** (par grain de ricin)

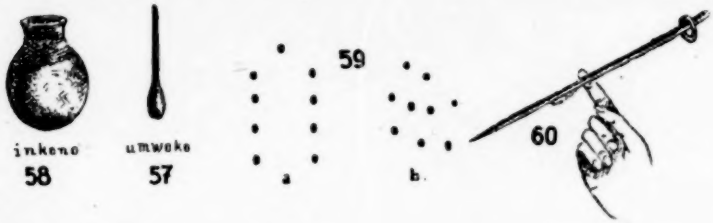


Makobga

urubingo : roseau ihembe : corne

50 : La planchette (*akabehe*) utilisée dans le *kulaguza igikondo*.
51 : Le petit bout de bois que le devin fait glisser sur la planchette.
52 : La manière dont le devin dépose par terre la planchette.
53 : Le roseau employé dans le *kulaguza makobga* ou *mahangari* ; au fond on aperçoit le grain de ricin (*imbone*).
54 : Dans ce *kulaguza makobga* certains devins font usage d'une petite corne de bovin.

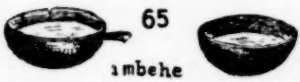
15. *Kulaguza inkono* **17. *Kulaguza ishyoga*** **24. *Kulaguza agakoni***



25. *Kulaguza ingasire*

26. *Kulaguza ubukenke*

27. *Kulaguza amazi*



28. *Kulaguza gihuta*

57 : *Umwoko* ou spatule en bois dont les ménagères se servent pour tourner les pâtes dans la marmite (*kulaguza inkono* 15).

58. *Inkono*, c'est la cruche employée comme marmite et qu'il ne faut pas confondre avec celle dont on se sert pour puiser de l'eau et qui s'appelle *ikibindi*.

59 : a. la manière dont le devin dispose, le soir, les grains de ricin ; b. comment il les retrouve le matin (*kulaguza ishyoga*, 17).

60 : La manière dont le devin fait tourner sa canne sur l'index dans le *kulaguza agakoni* (*agakoni* diminutif de *inkoni*, 24).

61 : La meule (*urusyo*) et la pièrre à moudre (*ingasire*).

62 : Les deux branches d'erythrina déposées sur la pierre à moudre qui a été placée sur une natte (*kulaguza ingasire*, 25).

63 : Les 3 tiges d'*ubukenke* (herbe à grosses tiges) comme le devin les place le soir (*kulaguza ubukenke*, 26).

64 : Positions dans lesquelles il peut les retrouver le matin.

65 : *Imbehe* ou écuelles utilisées dans le *kulaguza amazi*, 27).

66 : La plante dont la sève a la propriété de produire des rêves. Elle porte le nom de *urubazi* (plur. *imbazi*). Cette sève qui est mélangée avec du lait est également employée dans les cérémonies nuptiales (description d'un mariage : Kongo-Overzee, XX, 1954, I, page 45).

Divination par jetons (inzuzi)

Un Munyanzuzi examine les jetons qu'il vient de lancer sur le plateau.

1° Le plateau, *impinga* ou *imbehe* ;

2° le panier (*igisobane*) dans lequel on lui a apporté des petits pois, ... prix de la consultation ;

3° le bout de bambou, dans lequel il remise les jetons ;

4° la petite cruche dans laquelle on est venu lui apporter la salive (*imbuto*) du malade pour qui on vient consulter les sorts.

EEN RUUND DIALEKT : DE TAAL DER BEENA TUBEYA

door Leo Stappers, C. I. C. M.
(*Kamponde, Kasayi*)

1. Beena Tubeya is in Kasayi de gebruikte benaming voor een stam die woont tegen de grens van Katanga, tussenin de Mbujimayi en de Yabuy. In het Noorden vormen de Rangatshi en de Ratshi de scheidingslijn, terwijl in het Zuiden het riviertje de Roni ongeveer de grens vormt. Zelf noemen de mensen zich **'Iín Kánínḳín**. Hun aantal benadert de tienduizend. Ze zijn in taal en afstamming verwant met de **'Arúúnd** (de twee u's worden elk als een afzonderlijke klankgreep uitgesproken) van het gewest Kapanga.

2. Omgrenzende stammen. In het Noordoosten en Oosten wonen de Beena Kanyok van Tshihama. In het Noordwesten, tussen de rivieren Renge en Mbujimayi zijn de Bakete van Tshibaka Kaji gevestigd. Van oorsprong zouden deze, ten dele althans, Beena Kanyok zijn, doch nu zijn ze geassimileerd door de Bakete. Hun taal is sterk beïnvloed door het **'Urúúnd**. Zelf noemen zij zich **'Iín Kápánd**. Ze spreken een gelundaïzeerd Tshikete. In het Zuiden en in het Zuidwesten wonen de Aruund, vermengd hier en daar met Atshiokwe, in het gewest Kapanga, provincie Katanga.

3. De voornaamste dorpen van de Beena Tubeya zijn : Mansonji (Muamb'a Rangatshi), Ngoyi'a Kabunda, Kauta (Kawang), Nsange, Tshibaale, Kadia Makonda, Tshibingu (Tshiyingu), Mayante, Kazenge, Kakanga, Mpasu, Tshiauta, Rana, Muandi, Mbangoma, Mpunda, Malemba'a Nkila, Mikungu, Kabanza, Malemba Ntikite, Malaala (Roni) en Kapambamba met ten slotte als hoofdplaats van de chefferie „Kaninḳin" . Vermengd met Beena Kanyok zijn de twee volgende dorpen : Kayinda en Mukanda.

4. Het wegvallen van de eindklinker. Waar in de Bantoetalen de normale woordstruktuur $c + v + c + v$ is, voor een tweelettergrepige stam, valt in dit dialekt de eindklinker steeds weg. Enkel van i en u is er soms nog een spoor in de vorm van een gefluisterde vokaal.

cílál (¯ ¯)	*brug*;	**úsâny** (¯ \)	*schaamte*;
ńnâk (¯ \)	*slang*;	**ńzóol** (¯ \)	*kip*.

5. Labialisatie. Behalve medeklinkers die slechts uit een artikulatie bestaan, kent de taal der Beena Tubeya ook een reeks medeklinkers met dubbele artikulatie.

In hoofdzaak komt het verschijnsel hierop neer dat een eenvoudige alveolare artikulatie met simultane lipronding gepaard gaat. Er is echter geen stulpen van de lippen, zoals bij de vorming van de klinker *u* in het Nederlands, doch de lippen ronden zich vrij sterk, in die zin dat de mondopening veel kleiner wordt dan bij de artikulatie van de eenvoudige alveolare konsonanten. In de meeste gevallen volgt dan een klinker **u** in mediale positie, doch aan het woordeinde is die weggevallen. Men kan dus zeggen dat het een anticipatie is van de lippenstand van de volgende klinker tijdens het artikuleren van de alveolaar.

Deze klanken werden door P. Denolf in zijn studie *Aan de Rand der Dibese* beschreven als „het ruisen in de taal" [1]. De Engelsen spreken van *whistling fricatives*, fluitmedeklinkers. Het bijgeluid veroorzaakt door de labialisatie gelijkt hier inderdaad meer op „ruisen" dan op „fluiten". Om labialisatie aan te duiden, gebruikt Doke [2] in zijn *Comparative Study in Shona Phonetics* een soort omgekeerde cedille. Om typographische redenen gebruiken we de semivokaal **w**. Konsonant + w duidt dus maar één klank aan die tweeledige doch simultane articulatie heeft.

tw		dw	
múntw	*mens*;	**ńŋáńdw**	*krokodil*;
kántw	*krekel*;	**múńdw**	*soort boom*;
kátwúmb	*ster*.	**mbúńdw**	*soort vis*.

[1] Zaïre, IV, n° 6, 1950, blz. 637.

[2] C. M. Doke, *Comparative Study in Shona Phonetics* (Johannesburg 1931), blz. 86-87.

sw		zw	
ńpásw	*sprinkhaan* ;	**múzwûr**	*neus* ;
díswúk	*broes* ;	**ínzw**	*hut* ;
ínswúp	*kalebas* ;	**díízw**	*stem* ;
císwúmp	*luipaard* ;	**kánzwúeny**	*schap* ;
díísw	*strik*	**kázwúey**	*eigennaam.*

6. De taal der Beena Tubeya kent echter ook gelabialiseerde alveolaren die niet door de klinker **u**, doch **i** gevolgd worden. Hier kan men eerder van een „gefluit" dan van een „geruis" als bijgeluid spreken. Voor **zw** vonden we maar één voorbeeld, **kutanzwik**, *roepen.*

swi schijnt te corresponderen met Oerbantoe **pi** (Luba **fi**).

díswîn	*kleed*	**múswîn**	*steel* ;
ńswînd	*varken* ;	**múswík**	*slaaf* ;
ákásw	*vuur* ;	**cíláasw**	*lidteken* ;
kúswít	*voorbijgaan* ;	**kúswían**	*erven* ;
kúswílám	*ongelijk halen,*	**kúíswik**	*koken.*

7. De syllabische **r** en **n**. Zowel **r** als de nasalen **n**, **ŋ** en **m** kunnen een klankgreep vormen.

ńzóol	*kip*	**ńpât**	*veld, vlakte* ;
ńŋáńdw	*krokodil* ;	**ƒkâsw**	*hak* ;
ƒnyím	*aardnoot*	**ƒdîm**	*tong.*

8. De lengte. Behalve korte klinkers zijn er ook lange in de taal der Beena Tubeya. De lengte is ofwel semantisch ofwel te wijten aan de woordstruktuur. Voor het laatste geval zijn de regels dezelfde als in het Tshiluba.

Lang (semantisch)		lang (struktureel)		kort	
máyéel	*melk* ;	**díyíńd**	*geitenstal* ;	**díkûm**	*tien* ;
úláal	*bed* ;	**ƒséŋ**	*hoorn* ;	**cíkít**	*vel, huid* ;
ámíim	*water.*	**kásómp**	*smid.*	**káfûr**	*schildpad.*

Het toonsysteem

9. Grondtonen. Behalve een hoge en lage grondtoon, kent de taal der Beena Tubeya ook een dalende. Alle kunnen zowel lang als kort zijn, in de kern van het woord althans.

10. De hoge en dalende toon schijnen vooral een lexicologische funktie te hebben, terwijl de lage meer eigen lijkt om de grammaticale constructies te helpen opbouwen.

Alle mono- en dissyllabische stammen kunnen in twee toongroepen ondergebracht worden, naargelang de enige of laatste klankgreep een hoge of dalende toon heeft.

Maar er is toch een tonetisch verschil tussen, bijv. (˗ ˗) dat vergelijkend gezien van (˗ ˗ _) komt, en (˗ ˗) dat teruggaat op (˗ ˗ ˗). In het eerste geval worden de hoge tonen een ietsje hoger uitgesproken. Het verschil schijnt niet relevant te zijn en wordt dus niet aangegeven. Als voorbeeld vergelijke men **múrúnd** (˗ ˗) *vriend*, met **múrúŋ** (- -) *maniokwortel*.

11. Toongroepen :

I (˗)˗		II (˗)\	
cíík	*markt* ;	**díis**	*oog* ;
díísw	*strik* ;	**múiʒ**	*dief* ;
múdím	*werk* ;	**mútóǹd**	*boom* ;
múlóŋ	*palaver* ;	**múʒímb**	*lichaam* ;
múkóók	*schaap*.	**cíŋómb**	*tas*.

In de volzin veranderen de tonen der naamwoorden doorgaans niet.

12. Vergelijkend bezien, beantwoordt (˗ ˗) in de taal der Beena Tubeya aan Tshiluba (˗ ˗ ˗) of (˗ ˗ -), en (˗ \) aan Tshiluba (˗ - -) of (˗ - ˗). Deze taal heeft dus ook een inversief of omgekeerd toonsysteem in vergelijking met etymologische toontalen zoals het Nkundo, enz. De hoge stamtoon blijft behouden, terwijl de lage, in vergelijking met het Tshiluba, dalend wordt. Lage tonen schijnen in dissyllabische woorden niet voor te komen.

13. In de noemvorm en werkwoordelijke vormen is er slechts één toonschema mogelijk, dat slechts door lengte of struktuurverschil kan gewijzigd worden.

kúáŋ	*zingen*	**kúyéél**	*ziek zijn*
kúdímb	*liegen*	**kútwúúl**	*neerzetten*
kúdím	*land bebouwen*	**kúswít**	*voorbijgaan*
kúlám	*hoeden*	**kútwúm**	*zenden*
kúdáát	*treden*	**kúswúm**	*bijten*

14. De onvoltooid tegenwoordige vorm :

ńdímáŋ	*ik werk*	**ńtwúmáŋ**	*ik zend*
údímáŋ	*jij werkt*	**útwúmáŋ**	*jij zendt*
twúdímáŋ	*wij werken*	**twútwúmáŋ**	*wij zenden*
údímáŋány	*jullie werken*	**útwúmáŋány**	*jullie zenden*
udimaŋ	*hij werkt*	**utwumaŋ**	*hij zendt*
adimaŋ	*zij werken*	**atwumaŋ**	*zij zenden*

15. De onvoltooid verleden vorm :

twúádímíníŋ	*wij werkten*	**twúátwúmíníŋ**	*wij zonden*
aadímíníŋ	*zij werkten*	**aatwúmíníŋ**	*zij zonden*

De voltooid verleden vorm :

náádímaal	*ik heb gewerkt*	**náátwúmaal**	*ik heb gezonden*
uadimaal	*hij heeft gewerkt*	**uatwumaal**	*hij heeft gezonden*

16. Alhoewel de toonhoogte ook in deze taal nog een semantische en grammaticale funktie heeft, zijn we hier toch al ver verwijderd van de „volwaardige" toontalen zoals het Tshiluba en Nkundo. Slechts twee mogelijkheden voor naamwoorden en slechts één toonschema voor werkwoorden. Kwantitatief is het aantal opposities dus op een derde in vergelijking met „volle" toontalen.

De naamwoordklassen

17. Kl. mu-, a- (soms **aya-**) :

múkálèŋ	*chef*	**múan**	*kind* mv. **áyáan**
múswík	*slaaf*	**múiʒ**	*dief* mv. **áyíiʒ**
múrúnd	*vriend*	**múrúúnd**	*Mulunda-mens*

18. Kl. mu-, i- :

múkán	*mond*	**múŋóŋ**	*ruggegraat*
múédị	*baard*	**mútóǹd**	*boom*
múdím	*werk*	**mútéen**	*zon, warmte*
múíʃ	*rook*	**múkóók**	*schaap*
múŋ	*zout*	**múʒ**	*wortel*

19. Kl. di-, ma- (soms **ama-**) :

díyéel	*borst*	**díyíǹd**	*geitenstal*
díis	*oog*	**díkúǹd**	*boon*

dísâl	*veer*	**díkûm**	*tien*
dícûk	*dag*	**dítâm**	*wang*
dívúm	*buik*	**dízîn**	*naam*
ámáʃ	*bloed*	**ámâv**	*grond*
ámázſl	*vuil*	**ámázſl**	*wegen*

20. Kl. **ci-, i-** :

cíkáŋ	*mat*	**cíŋóm̀b**	*zak*
cídíd	*deur*	**cíbâr**	*stuk, deel*
cíkál	*schuld*	**cídíív**	*negen*
círúŋít	*hitte*	**cíkóóy**	*bast van boom*
cíkít	*huid*	**cít**	*wonde*

21. Kl. **in-, zin-** (ook **n-, ʒin-**) :

ínzál	*honger*	**ínúŋ̀**	*pot*
ínzw	*hut*	**ímpâl**	*voorhoofd*
ʒíntómb	*palmwijn*	**ḿpât**	*veld, vlakte.*

N. B. Diernamen komen voor alle concordanties en ook voor de meervoudsvorming in de persoonsklasse te staan.

ńzóol	*kip*	mv.	**ánzóol**
ḿpásw	*sprinkhaan*	mv.	**ámpásw**
ńdʒáḿb	*olifant*	mv.	**ándʒáḿb**

22. Kl. **r-, zin-** :

rénd	*reis*	**ſkân**	*keten*
fléŋ	*vergift*	**ſkóm̀b**	*veger*
ſsúdị	*haarpijl*	**ſnyím**	*aardnoot*
ríy	*medelijden*	**ſdîm**	*tong*
ſpúŋ̀	*hoest*	**ſséŋ̀**	*hoorn*
fkûnị	*brandhout*	**fkâsw**	*hak*

23. Kl. **ka-, twu** (ook **aka-, atwu-**) :

kásónônị	*ster*	**kámbúiy**	*bijl*
kám	*muskiet*	**káfûr**	*schildpad*
kázíl	*vogel*	**kásómp**	*smid*
kátómból	*zandvlo*	**kátwúmb**	*ster*

24. Kl. **u-, ma-** (ook **ama-**) :

úít	*rivier*	**ámáúít**	mv.
óót	*boog*	**ámát**	mv.
úúŋ	*meel, bloem*	**úsânị**	*schaamte*
úláal	*bed*	**úúl**	*hof*

Tot deze klasse behoren ook enige woorden die in het enkelvoud **ku-** als prefix hebben, doch het concordantie-prefix is toch **u-**.

kúénd	*been*	**áménd**	mv.
kóok	*arm*	**ámóok**	mv.

25. De afhankelijke prefixen der adjectieven zijn :

1 - of **mu-** ; 2 **a-** ; 3 **u-** ; 4 **i-** ; 5 **di-** ; 6 **ma-** ; 7 **ci-** ; 8 **i-** ; 9 **i-** ; 10 **ʒi-** ; 11 **r-** ; 12 **ka-** ; 13 **twu-** ; 15 **u-**.

Ze hebben schijnbaar steeds een lage toon.

26. Het connectiefpartikel : pp + **a** is het volgende voor de verschillende klassen.

1 **úá** ; 2 **á** ; 3 **ua** ; 4 **ia** ; 5 **da** ; 6 **ma** ; 7 **cia** ; 8 **ia** ; 9 **ia** ; 10 **ʒia** ; 11 **ra** ; 12 **ka** ; 13 **twua** ; 14 **ua**.

Enkel klasse 1 en 2 hebben een hoge toon op pp + **a**, alle andere connectiefpartikels hebben een lage toon :

áyáan á múmbánd	*de kinderen van de vrouw*
máyéel ma mpémb	*de melk van de geit.*

27. Tenslotte hier de absolute telwoorden :

1 **kámụ** ; 2 **káádị** ; 3 **kásátwu** ; 4 **kányíŋ** ; 5 **kátáán** ; 6 **músámbán** ; 7 **sámbúadị** ; 8 **cínáan** ; 9 **cídíív** ; 10 **díkûm**.

6-10 zijn naamwoorden.

TONÉTIQUE DU LOKONDA
(Congo Belge)

par H. Rombauts, C. I. C. M.

Deuxième étude

Après l'exposé [1] principalement consacré à la „règle **òbá-èbí**", nous passons maintenant à l'étude de la tonalité des formes verbales.

Mais préalablement nous communiquons rapidement quelques autres petites règles toniques qui peuvent intéresser.

Quelques petites règles

1. Les préfixes des substantifs ont toujours le ton bas.

Ex. : **bo-nto**, *homme* ; **bo-túmbá**, *hutte* ; **e-sénda**, *habit* ; **bi-sénda**, *habits* ; **i-bá**, *palmier* ; **n-kókó**, *poule* ; **bɔ-ɔsú**, *paresse*.

Pour quelques rares mots ce ton bas est quasi imperceptible et se réduit à un rien de prise d'élan sur la consonne initiale, ou en ton combiné sur la première voyelle suivante :

Ex. : **bǒna**, *enfant*, contraction de **bo-ána**, pl. **bána** ;
líso, *œil* ; mais qui fait au plur. : **ba-íso**.

2. Les substantifs qui ont comme préfixe **e-** ou **i-** et dont le radical commence par une voyelle, changent ce préfixe en **y-** et transportent le ton sur la voyelle initiale du radical :

Ex. : **yǒlelo** (pour **e-ólelo**) *sortie* (prononcez : **yòólelo**) ;
yɔ̀twɛlo (pour **ɛ-ɔtwɛlo**) *entrée* (prononcez : **yɔɔtwɛlo**) ;
yambelo (pour **e-ambelo**) *acceptation* (prononcez : **yaambelo**) ;
yěnɛ (pour **i-énɛ**) *la vue* (prononcez : **yɛ̀ɛ́nɛ**).

3. Si le préfixe d'accord, en se combinant avec le préfixe du substantif, devient **y'** ou **w'**, tout se passe comme dit à la règle précédente.

---

[1] Cfr. *Kongo-Overzee* XV (1949), p. 10-23.

Ex. : **botúmbá w'êpé** (: **bó epé** ; pron. : **w'éèpé**) *la seconde hutte* ;
bɔlɔ́ti w'ânto (: **bó banto** ; pron. : **w'áànto**) *le bien des hommes* ;
esénda y'otálé (: **e botálé** ; pron. : **y'oo**...) *un long habit* ;
nkɔ́kɔ́ y'ɔnénɛ (: **e bɔnénɛ** ; pron. : **y'ɔɔ**...) *une grande poule* ;
nkɔ́kɔ́ y'ɔ̂nénɛ (: **í bɔnénɛ** ; pron. : **y'óò**...) *de grandes poules.*

Note : Les deux derniers exemples montrent donc que la règle **òbá-èbí** permet de laisser entendre la différence entre le singulier et le pluriel, quand de part et d'autre l'orthographe est la même.

4. Tons des pronoms personnels : **emí**, **wĕ**, **ndé**, **nsó**, **nyó**, **bɔ́** ou **íbɔ́**.

Faisons remarquer que :

a) Ceux qui commencent par un **n-** ont un ton haut sur cette consonne, qui fut jadis précédée d'une voyelle, et même maintenant l'on entend encore souvent prononcer : **éndé**, **ínsó**, **ínyó**.

Les Batwá disent : **míe**, **ɔbé**, **édé**, **ísó**, **ínó**, **íɔ́**.

b) Le ton final bas du mot qui précède **ndé**, **nsó**, **nyó**, **bɔ́** ou **íbɔ́** devient montant, en se combinant avec leur ton initial haut.

Ex. : **bɔ́n'ŏkimí**, **ŏkĭndé**, **ŏkĭnsó**, **ŏkĭbɔ́**, *mon, son, notre, leur enfant* ;
eka mí, **ekă ndé**, **ekă nsó**, **ekă bɔ́**, *chez moi, chez lui*, etc. ;
lotosámbela, mais **lotosámbelă nsó**, *priez pour nous.*

5. De même **nɔ̀**, la particule de la question „qui? ou quoi?" porte un ton haut sur le **n**. Ce ton passe sur la finale du mot précédent :

Ex. : **itína**, *motif* ; mais **itíná nɔ̀**? *quel motif? pourquoi?*
bonto, *homme* ; mais **bontó nɔ̀** *quel homme? l'homme (est) quoi?*

En posant la question avec grande insistance on laisse entendre un ton montant : **itínă nɔ̀**? **bontɔ̌ nɔ̀**?

6. Dans la conjugaison les infixes régimes pronominaux et nominaux (ces derniers d'emploi moins fréquent) prennent le ton bas.

Ex. : **átolanga**, *il nous aime* ;
esénda ɛné áesómbáki, *cet habit-ci il l'a acheté.*

Un phénomène curieux : les formes verbales qui suivent la 6e règle de modulation tonique (cfr. p. 384) et devraient donc régulièrement avoir tous les tons bas, passent sous le régime de la 2e règle de modulation tonique, dès qu'on y introduit un infixe régime.

Ex. : **Lokuli l'ási báokelake Yězu** (v. **ókela**), *la tempête et les eaux obéissent* (habituel) *à Jésus* ;
Lokuli l'ási bábookéláké, *tempête et eaux lui obéissent.*

Règles de modulations toniques des formes verbales

Préambule : Nous prenons comme base l'impératif simple, afin de faciliter la systématisation. Nous distinguons ainsi cinq catégories de verbes.

A. Les cinq catégories de verbes

1° Les verbes monotoniques à ton haut.

En pratique, à l'impératif simple comme dans beaucoup d'autres formes, le radical de ces verbes sera renforcé par la désinence **-ka**, **-kɛ**, ou **-kɔ** en concordance avec la voyelle du radical. En outre, en ce cas, la voyelle du radical est longue et supporte deux tons.

Ainsi il se fait qu'on arrive à trois tons, de sorte que ces verbes, monotoniques en principe, peuvent facilement être rangés dans la quatrième catégorie, dont ils suivent d'ailleurs exactement les modulations toniques. Nous n'en avons, en effet, encore trouvé aucun qui ait le ton bas, auquel cas il pourrait passer à la cinquième catégorie.

Ex. : A l'impératif on n'a pas **lɛ́**, mais **lɛ́ɛ́kɛ́**, *mange*,
tá, mais **tááká**, *va*,
lɔ́, mais **lɔ́ɔ́kɔ́**, *lutte*.

2° Les verbes bitoniques à ton fondamental haut.

Ex. : **tóna** *refuse*, **tónga** *tresse*, **tómba** *porte*.

3° Les verbes bitoniques à ton fondamental bas.

Ex. : **langá** *aime*, **kelá** *fais*, **paá** *donne*.

4° Les verbes ayant plus de deux tons, à ton fondamental haut.

Ex. : **sámbélá** *prie pour*, **píítá** *détruits*, **tɔ́ɔ́mɔ́** *mastique*, **bóópélá** *oublie*, **súákólá** *bénis*.

5° Les verbes ayant plus de deux tons, à ton fondamental bas.

Ex. : **liáká** *tue*, **puúpá** *souffle*, **suúyá** *prise, estime, admire*, **sungániá** *prends parti contre*.

Remarques : 1. Les verbes de la 2e et 3e catégorie, quand ils

reçoivent un suffixe applicatif, causatif, réversif etc. passent automatiquement dans la 4e et la 5e catégorie respectivement, puisque ils ont ainsi acquis plus de deux tons à leur impératif simple.

Ex. : **tómba** *porte* ; mais **tómbélá** *porte à* ;
langá *aime* ; mais **langélá** *veuille en faveur de, permets à.*

2. Chaque fois qu'une voyelle porte deux tons, nous l'écrivons deux fois, afin de mieux montrer le jeu des modulations toniques. Nous partons du même principe pour écrire **u** ou **i** dans tous les cas où jusqu'à maintenant nous avions écrit **w** ou **y**, s'il apparaît qu'il faut placer un ton sur le son, comme c'est presque toujours le cas. Nous ne voulons pas, par là, trancher la question de l'orthographe.

Mais quand nous montrerons les règles de la modulation tonique, il apparaîtra évident qu'il est nécessaire de savoir :

que c'est **tóómó**, et pas **tómó** ; **bóópélá**, et pas **bópélá** ;
súákólá, et pas **swákólá** ; **piítá**, et pas **pítá** ;
nɔníá, et pas **nɔnyá** etc.

Quelques explications :

1. Le loKonda a des centaines de formes verbales, dont beaucoup ne diffèrent que par les tons, de sorte qu'à première vue il semble impossible à un Européen de se les assimiler.

Nous montrerons que, au point de vue tons, toutes ces formes peuvent être ramenées à six ou sept règles de modulation tonique. C'est déjà une grande simplification. Nous sommes certains qu'il y a encore beaucoup de simplifications à trouver, sous d'autres points de vue.

Ainsi, nous avons distingué cinq catégories de verbes ; et dans cette étude nous les garderons, afin de présenter un tableau complet. Mais, pratiquement, elles sont réductibles à trois : la 2e, la 3e et la 4e. En effet, nous avons déjà dit que la 1re suit les règles de modulation de la 4e. Or, la 5e catégorie suit les règles de la 3e.

En pratique on peut donc se contenter de trois verbes modèles, pour ce qui concerne la question des tonalités à donner aux formes verbales.

2. Nous devons insister sur ceci : notre exposé ne portera que sur *les seuls tons de la partie verbale nue.* Nous ne parlerons donc

ni du ton du préfixe pronominal ou nominal, ni des tons des auxiliaires, quels qu'ils soient, ni du ton du préfixe relatif.

Nous écrirons pourtant le préfixe pronominal (toujours à la 3e personne du singulier) ou le préfixe simple des formes substantivales, et aussi les auxiliaires, le cas échéant, afin que la forme donnée soit complète. Et nous mettrons même les tons. Mais nous n'en ferons pas l'étude ici.

Et pour ne pas charger notre étude que nous voulons consacrer uniquement aux tons, nous ne traduirons pas les formes verbales données en exemple. Avouons d'ailleurs que bien souvent nous n'en connaissons pas encore le sens exact.

3. Toutes les formes verbales, de la conjugaison absolue ou de la conjugaison relative, de l'affirmatif comme du négatif ; de même, toutes les formes dérivées du verbe — et elles sont nombreuses, les onomatopées comme les autres — ; toutes ces formes, disons-nous, prennent leur modulation tonique selon l'une des règles suivantes, que nous résumerons dans un tableau schématique final.

Selon la fréquence (en decrescendo) de leur emploi, nous pouvons les classer dans l'ordre suivant : la troisième, la deuxième, la première, la sixième.

Ces quatre règles pourvoient à plus de 90 % des formes verbales ou dérivées ; la troisième et la deuxième, à elles seules, vérifient les deux tiers de ces cas, et il s'agit des formes verbales les plus courantes.

La quatrième, la cinquième et la septième règle se partagent les formes restantes. Nous citerons les règles dans un ordre que nous croyons logique. Parfois plusieurs verbes témoins seront apportés en exemple, afin que l'on saisisse mieux.

B. Règles des modulations toniques

Première règle : *Placer les tons de l'impératif simple.*

Catégorie :	1	2	3	4	5
Imp. simple :	**lééké**	**tóna**	**kelá**	**sámbélá**	**liáká**
	tááká	**tónga**	**langá**	**píítá**	**suúyá**
	lɔ́ɔ́kɔ́	**sía**	**paá**	**súákólá**	**sungáníá**

Quelques autres formes verbales ou dérivées :

Catégorie :	1	2	3	4	5
(onomat. :)	**lééki**	**tóni**	**kelí**	**sámbélí**	**liákí**
á-yó-	**-lé**	**-tóne**	**-kelé**	**-sámbélé**	**-liáké**
á-o-tó-	**-lé**	**-tóne**	**-kelé**	**-sámbélé**	**-liáké**
a-mbŏ-	**-lé**	**-tóne**	**-kelé**	**-sámbélé**	**-liáké**
a-mbo-	**-tú**	**-tóne**	**-kelé**	**-sámbélé**	**-liáké**
á-tó-	**-tú**	**-tónge**	**-kelé**	**-píité**	**-suúyé**
á-mbŏ-tó-	**-tú**	**-tómbe**	**-langé**	**-bóópélé**	**-puúpé**

etc.

Note : 1. Bien que nous ne nous occupions principalement que des tons il ne nous sera pas défendu de faire constater que lorsque le **a** du verbe **ta** devient **u**, le **ɛ** du verbe **lɛ** devient **e**. De même les verbes des autres catégories, qui auraient un **ɔ** ou un **ɛ** au radical, prennent un **e** final (et pas **ɛ**) dans les formes verbales correspondantes.

2. Sous cette règle de modulation tonique nous n'avons rencontré aucune forme avec suffixe **-ka**, **-ke** ou **-ko**, à l'exception évidemment des verbes monotoniques.

Deuxième règle : *Conserver le ton fondamental* (haut ou bas) *mais les suivants, tous hauts,* autant qu'il y en a.

Catégorie :	1	2	3	4	5
Quelques formes verbales ou dérivées :					
i-yó-	**-lé**	**-tóná**	**-kelá**	**-sámbélá**	**-liáká**
i-yó-	**-lééké**	**-tónáká**	**-keláká**	**-sámbéláká**	**-liákáká**
i-	**-tákí**	**-tóní**	**-kelí**	**-sámbélí**	**-liákí**
n-	**-léí**	**-tóní**	**-kelí**	**-sámbélí**	**-liákí**
e- (pl. **bi-**)	**-lééli** **-túéli**			**-tóngélí** **-sámbélí**	**-kelélí** **-liákélí**
á-so-	**-lé**	**-tóná**	**-kelá**	**-píitá**	**-suúyá**
á-mbŏ-	**-lééké** **-tááké**	**-tónáké** **-tómbáké**	**-langáké** **-keláké**	**-píitáké** **-tóómóké**	**-liákáké** **-sungániáké**
á-tó-	**-lééké** **-tááké**	**-tónáké**	**-keláké**	**-sámbéláké**	**-liákáké**
a-pó-	**-lééké** **-tááká**	**-tónáká**	**-keláká**	**-sámbéláká**	**-liákáká**

Catégorie :	1	2	3	4	5
á-songo-	**-lé**	**-tóná**	**-kelá**	**-sámbélá**	**-liáká**
á-oko-	**-lé** **-tá**	**-tómbá**	**-langá**	**-píítá**	**-suúyá**

etc.

Note : 1. Comparez avec note 1 de la première règle. Ici on voit que lorsque **ta** devient **taake** au lieu de **taaka**, la voyelle finale des verbes qui ont un **ɛ** ou un **ɔ** dans leur radical, devient **e** ou **o** (ni **ɛ** ni **ɔ**) :

Ex. : **á-mbŏ-tɔ́ɔ́mɔ́ké**, **á-mbŏ-lɛ́ɛ́ké**.

2. On peut ajouter à la liste précédente des formes verbales comme la suivante :

á-	**-lɛ́ɛ́** **-tɛ́ɛ́** (de **tá**)	**-tónɛ́ɛ́**	**-kelɛ́ɛ́**	**-sámbélɛ́ɛ́**	**-liákɛ́ɛ́**

T r o i s i è m e r è g l e : *Conserver le ton fondamental* (haut ou bas) *mais les suivants, tous bas,* autant qu'il y en a.

Catégorie :	1	2	3	4	5
sô-	**-lé** **-lɛ̀ɛ̀kɛ̀**	**-tóna**	**-kela**	**-sámbela**	**-liaka**
sôkó-	**-lɛ̀ɛ̀kɛ̀** **-táàkà**	**-tónaka** **-tóngaka**	**-kelaka** **-langaka**	**-sámbelaka** **-píitaka** **-bóopelaka**	**-liakaka** **-suuyaka** **-puupaka**
i-	**-lé** **-tá**	**-tóna**	**-kela**	**-sámbela**	**-liaka**
e- (pl. **bi**)	**-lɛ̀ɛ̀lo**	**-tónelo**	**-kelelo**	**-sámbelo**	**-liakelo**
bo-	**-léi**	**-tóni**	**-keli**	**-sámbeli**	**-liaki**
á-	**-lé**	**-tóna**	**-kela**	**-tɔ́ɔmɔ**	**-liaka**
á-o-	**-lé**	**-tónga**	**-langa**	**-píita**	**-suuya**
á-ŏ-tó-	**-lé** **-tá**	**-tómba**	**-paa**	**-píita**	**-puupa**
a-ngô-	**-lé** **-tá**	**-tóna**	**-kela**	**-bóopela**	**-liaka**
á-sŏ-	**-tá**	**-tómba**	**-langa**	**-píita**	**-puupa**
a-mbô-	**-lɛ̀ɛ̀kɛ̀** **-táaka**	**-tónaka** **-tómbaka**	**-kelaka** **-langaka**	**-sámbelaka** **-píitaka**	**-liakaka** **-sunganiaka**

Catégorie :	1	2	3	4	5
a-pô-	**-lé**	**-tóna**	**-kela**	**-sámbela**	**-liaka**
á-o-pô-	**-tá**	**-tónga**	**-langa**	**-sámbela**	**-liaka**
á-po-sô-	**-lé**	**-tóna**	**-kela**	**-píita**	**-suuya**
a-mbŏ-yó-	**-léékè**	**-tónaka**	**-kelaka**	**-píitaka**	**-sunganiaka**

etc.

C'est la règle de modulation tonique la plus fréquente.

Note : 1. A **-ta** correspond **-lé**, à **-táaka** correspond **-léékè**. (Cfr. la note 1, après la deuxième règle.)

2. Ici et à la cinquième règle on peut voir l'utilité de l'orthographe **piita**, **boopela** etc. au lieu de **pita**, **bopela**.

Quatrième règle : *Conserver le ton fondamental* (haut ou bas). *Le dernier ton doit être bas. Les intermédiaires sont hauts,* s'il y en a.

Cette règle de modulation est d'application rare.

Catégorie :	1	2	3	4	5
á-	**-lééki**	**-tónáki**	**-langáki**	**-sámbéláki**	**-liákáki**
	-tááki	**-tóngáki**	**-keláki**	**-píitáki**	**-suúyáki**
			-paáki	**-bóópéláki**	**-puúpáki**

On peut y ajouter les formes verbales du genre suivant :

á-	**-léíi**	**-tóníi**	**-kelíi**	**-sámbéliî**	**-liákíi**

Cela correspond à : **-léî, -tónî, -kelî, -sámbélî, -liákî.**

Note : Cette quatrième règle montre l'utilité de l'orthographe : **paa**, **suuya**, **puupa** etc. au lieu de **pa**, **suya**, **pupa**.

Cinquième règle : *Conserver le ton fondamental* (haut ou bas). *Le dernier doit être montant. Les intermédiaires seront bas,* s'il y en a.

D'application assez rare.

á-	**-lééé**	**-tónèé**	**-kelèé**	**-sámbelèé**	**-liakèé**
á-ngó-	**-lééé**	**-tóngèé**	**-langèé**	**-píitèé**	**-puupèé**

Cela correspond à : **-lééě, -tóně, -kelě, -sámbelě, -liakě.**

S i x i è m e r è g l e : *Tous les tons sont bas, même le ton fondamental.*

Catégorie :	1	2	3	4	5
yǒ-	-lè	-tone	-kele	-sambele	-liake
	-lèɛ̀ke	-tonake	-kelake	-sambelake	-liakake
á-	-lɛɛke	-tonake	-langake	-piitake	-suuyake
á-	-le	-tone	-kele	-boopele	-puupe
	-tu			-tɔɔme	
á-ngó-	-le	-tone	-lange	-sambele	-liake
á-tó-	-tu	-tone	-kele	-piite	-liake

etc.

Notes : 1. Dans les formes verbales commandées par cette règle, les verbes ayant un ɔ ou un ɛ dans le radical, se terminent toujours par **-e** ou **-o**. Et les verbes comme **ta** et **wa** font **tu** et **wu**.

2. Dès que l'on introduit un régime infixe dans ces formes elles passent à la deuxième règle de modulation tonique. (Voir l'exemple donné au haut de la page 378.)

3. Nous constatons que le ton fondamental haut n'est pas si essentiel qu'il ne peut jamais devenir bas.

S e p t i è m e r è g l e : *Combinaison des précédentes.*

Il s'agit de certaines formes spéciales qui comportent en principe un redoublement du radical. Nous faisons abstraction ici des règles qui régissent ce redoublement.

Prenons comme exemple le substantif verbal à préfixe **n-**, que l'euphonie change parfois en **m-** ou **nj-**, et qui modifie parfois la consonne initiale du verbe.

La règle est complexe et nous oblige à faire des distinctions :

A. Les verbes des catégories 1, 4 et 5 : *Conserver le ton fondamental. Les suivants sont hauts.*

C'est en somme la deuxième règle, et, pour les catégories en question, celle-ci correspond à la première : employer les tons de l'impératif.

Catégorie :	1	4	5
	n-táátá	n-sámbélá	n-diáká
(v. lɛ́)	n-dɛ́ɛ́lɛ́	m-píítá	n-sungáníá
(v. wá)	mb-wááwá	m-bóópélá	nj-inúá

Remarque : Seule la 1re catégorie admet le redoublement du radical.

B. Les verbes des catégories 2 et 3 :

a) Pour la *première partie* de la forme : comme ci-dessus : *deuxième règle* ;

b) Pour la *seconde partie* : *Conserver le ton fondamental. Le suivant sera bas.*

C'est donc la troisième règle, pour la deuxième partie de la forme.

Catégories :	2		3
	n-tóó-tónga		**n-keé-kela**
v. **íka**	**nj-íkí-íka**	v. **ɔlɔ́**	**nj-ɔlɔ́-ɔlɔ**
v. **túa**	**n-túá-túa**	v. **siá**	**n-siá-sia**
v. **ánda**	**nj-ándá-ánda**	v. **andá**	**nj-andá-anda**
v. **sía**	**n-síá-sía**	v. **paá**	**m-paá-paa**

Remarque : Nous pensons avoir constaté (à recontrôler) que les verbes de la 4e et 5e catégorie, qui ont une voyelle double dans le radical, peuvent aussi, pour cette forme-ci, suivre respectivement les catégories 2 et 3.

Ex. : **m-píítá** ou **m-píí-píta** ; **n-suuyá** ou **n-suú-suya.**

Autres combinaisons des règles de modulation

1. Par exemple, pour la forme à préfixe **e-** (**y-** devant voyelles), plur. **bi-** qui correspond à la précédente. Elle introduit d'ordinaire entre les deux parties de la forme (hormis les monotoniques), un *ton bas de liaison*, provenant de la particule **la**, que l'on entend parfois effectivement avec les verbes ayant plus de trois tons.

Catégorie 1 : **e-táátá, e-léélé, e-wááwá.**

Catégorie 2 : **e-báká-a-báka, e-tóngá-a-tónga, e-túá-a-túa.**
íkí-íka (: **e-íkí-íka**) ou **e-íká-a-íka.**

Catégorie 3 : **e-kelá-a-kela, yɔ-ɔló-ɔlɔ** (: **ɛ-ɔlɔ́...**).
ya-ambá-a-amba (: **e-ambá...**).

Catégorie 4 : **e-súkélá-a-súkela, e-tóómá-a-tóomɔ.**
e-sámbélá-a-sámbela.
e-súbútáná-a-súbutana ou **e-súbútáná la súbutana.**

Catégorie 5 : **e-liáká-a-liaka, e-suúyá-a-suuya.**
e-sungániá-a-sungania ou **esungániá la sungania.**

2. Pour la formation des diminutifs (avec préfixe i-) et des dépréciatifs (avec préfixe n-) formés de substantifs, eux-mêmes souvent dérivés d'un verbe :

Ex. :	**boté** *arbre*, fait :	**i-té-è-tè,**	**n-té-è-tè**
	bonto *homme* :	**i-nto-o-nto,**	**n-to-o-nto**
	bokúmbo *courbe* :	**i-kúu-kumbo,**	**n-kúu-kumbo**
	botúmbá *hutte* :	**i-túú-túmbá,**	**n-túú-túmbá**
	bokɔmú *sorte d'arbre* :	**i-kɔɔ́-kɔmú,**	**n-kɔɔ́-kɔmú**
	boboko *chemin* :	**i-boo-boko,**	**m-boo-boko**
	ebásoli *peigne* :	**i-báa-básoli,**	**m-báa-básoli**
	bokángáté *paquet* :	**i-káá-kángáté,**	**n-káá-kángáté**
	esanóla *peigne* :	**i-saá-sanóla,**	**n-saá-sanóla**

C. Tableau schématique des règles de la modulation tonique

En marge nous reprenons, sans préfixe ni auxiliaire, quelques exemples qui ont déjà illustré les pages précédentes. Le ton fondamental sera indiqué en gras dans le tableau. Le point signifie que le ton précédent doit être répété s'il s'agit d'un verbe ayant plus de trois tons.

Catégorie :	1	2	3	4	5
Première règle : *Les tons de l'impératif simple.*					
1. -lé, -léɛ́kɛ́					
2. -tóne	/				
3. -kelé		/\	\/	/||·	\/||·
4. -sámbélí, -bóópélá	/||				
5. -liáká, -liákélá					
Deuxième règle : *Le ton fondamental ; les suivants : hauts.*					
1. -lé, -léɛ́kɛ́, -léɛ́ (: léɛ́ɛ́ ?)					
2. -tóná, -tónáká, -tónéɛ́	/	/|	\/	/||·	\/||·
3. -kelá, -keláké, -keléɛ́	/||	/|||	\/||		
4. -sámbélá, -píítáké, -píítéɛ́	/||‿||	/||‿||	\/||‿||	/|·‿||	\/·‿||
5. -liáká, -liákéláké, -liákéɛ́					

Catégorie :	1	2	3	4	5
1. -lé, -táaka 2. -tóna, -tónelo 3. -kela, -kelaka, -kelelo 4. -píita, -píitelo, -bóopelaka 5. -liaka, -liakelo, -liakelaka	/	/\	\\	/\\	\\\
	/ \\	/ \\	\\\	/\\.	\\\.

Troisième règle : *Le ton fondamental ; les suivants : bas.*

1. -léɛ́ki, -léɛ́ii (= léɛ́î) 2. -tónáki, -tóníi (î = íi) 3. -keláki, -kelî (î = íi) 4. -sámbéláki, -sámbélî (î = íi) 5. -liákáki, -liákî, -liákéláki	//\	/// \	\/ \	///.\	\//.\
	/ ∧	/ ∧	\ ∧	///.∧	\//.∧

Quatrième règle : *Ton fondamental ; interméd. hauts ; le dernier : bas ou descendant.*

1. -léɛ́ě 2. -tóně 3. -kelě 4. -sámbelě, -bóopelě, -píitě 5. -liakě, -liakelě	/ ∨	/ ∨	\ ∨	/\.∨	\\. ∨

Cinquième règle : *Ton fondamental ; interméd. bas ; le dernier : montant.*

1. -le, -lɛɛke
2. -tone, -tonake
3. -kele, -kelake
4. -sambele, -boopelake
5. -liake, -sunganiake

Sixième règle : *Tous les tons bas.*

Septième règle : 1° Pour les catégories 1, 4 et 5 : appliquer deuxième règle.

2° Pour les catégories 2 et 3 : *a*) la première partie : appliquer la deuxième règle ; *b*) la seconde partie : appliquer la troisième règle.

Catégorie :	1	2	3	4	5
1. **-táátá**	///				
4. **-sámbélá**				///.	
5. **-puúpá**					\
2. **-tóótónga**		// + /\			
3. **-keékela**			\/ + \\		

Note : Dans les cas où les catégories 4 et 5 sont à redoublement, elles suivent les règles des catégories 2 et 3 .

Ex. : 4e catégorie : **e-súkélá-a-súkela** : ///.-a-/\\.

5e catégorie : **e-liáká-a-liake** : \//.-a-\\\.

D. Justification du choix de ces règles

1. Il y a évidemment plusieurs manières possibles de faire la synthèse des modifications toniques des formes verbales.

Nous avons cherché, et trouvé, des règles dont l'énoncé vaut chaque fois, pour les cinq catégories de verbes à la fois, dans telle forme verbale donnée ; et régit en même temps le plus de formes possibles, afin de réduire à un minimum le nombre de ces règles.

N'est-il pas simple de pouvoir inscrire, sous chaque forme verbale, un énoncé unique valant pour les cinq catégories de verbes?

Quiconque s'est donné la peine d'apprendre les verbes avec leurs tons de l'impératif simple (forme dans laquelle les noirs les citent le plus souvent), et d'apprendre ces règles, saura quelles modulations il devra employer dans les différentes formes verbales.

Nous nous plaisons à croire que ces règles encourageront les débutants dans leurs efforts pour parvenir à parler un lokonda assez convenable. Puissions-nous avoir contribué un peu à détruire la légende que, du point de vue des tons, il est impossible à un Européen de s'assimiler les langues bantoues. — Car, je suppose que nos règles auront aussi quelque utilité pour bien d'autres langues bantoues.

2. Elles comportent pourtant une difficulté insurmontable. Du fait que tels verbes ont un ton fondamental haut, tels autres un ton fondamental bas, le même énoncé de règle produit des mélodies différentes.

Ainsi la troisième règle donne : / \\ ; / \\ ; \ \\ ; / \\ . ; \ \\ .

En outre, sous des règles différentes viennent se ranger des mélodies identiques.

Ainsi, hormis pour les verbes de la 2e catégorie, les mélodies produites par la première règle sont semblables à celles de la deuxième règle. Cela embrouille un peu.

3. J'avais d'abord cherché à composer des règles basées sur l'identité des mélodies. Mais j'en trouvai plus de vingt-cinq différentes.

Admettons cependant qu'on les ramène aux huit ou douze types suivants :

1° Tout haut { *a*) uniformément : / ; // ; ///.
b) avec finale double : /⌒ ; //·⌒.

2° Tout bas : \ ; \\ ; \ \\ .

3° Premier haut ; les autres bas : /\ ; / \\ .

4° Premier bas, les autres hauts { *a*) uniformément : \/ ; \//.
b) finale double : \⌒ ; \/·⌒

5° Premier haut (intermédiaires bas) ; dernier montant : / ∨ ; /\ . ∨

6° Premiers hauts { *a*) le dernier bas : //\ ; ///·\
b) le dernier descendant : / ∧ ; //· ∧

7° Premier bas { *a*) intermédiaires hauts ; dernier bas : ∨\ ; ∨·\
b) (interméd. hauts) ; dernier descendant : \∧ ; \/· ∧

8° Premiers bas ; dernier montant : \∨ ; \\ . ∨

Mais, comme dans telle forme verbale donnée, les mélodies diffèrent selon les catégories de verbes, il faudrait donc plusieurs énoncés adaptés et à la forme verbale et à chaque catégorie de verbes dans cette forme. Cela nous a paru plus compliqué que nos énoncés simples.

4. Illustrons au moyen d'un tableau la manière dont ces types de mélodies chevauchent, non seulement à travers nos règles et donc aussi à travers les formes verbales régies par ces règles, mais aussi à travers les cinq catégories de verbes.

Catégorie :	1	2	3	4	5
Formes verb. qui suivent					
1re règle :	1 *a*)	3	4 *a*)	1 *a*)	4 *a*)
2e „ :	1 *a*) 1 *b*)	1 *a*) 1 *b*)	4 *a*) 4 *b*)	1 *a*) 1 *b*)	4 *a*) 4 *b*)
3e „ :	1 *a*) 3	3	2	3	2
4e „ :	6 *a*) 6 *b*)	6 *a*) 6 *b*)	7 *a*) 7 *b*)	6 *a*) 6 *b*)	7 *a*) 7 *b*)
5e „ :	5	5	8	5	8
6e „ :	2	2	2	2	2
7e „ :	1 *a*)	1 *a*)+3	4 *a*)+2	1 *a*)	4 *a*)

5. Rappelons pour finir que nos règles de la modulation tonique sont encore plus simples qu'elles n'en ont l'air, puisque les cinq catégories de verbes peuvent être ramenées pratiquement à trois, comme nous l'avons dit à la page 379.

Que ceux qui remarqueraient des erreurs dans notre exposé veuillent bien nous les signaler. Nous espérons qu'il n'y en aura point qui fassent s'écrouler tout notre échafaudage.

LE NGWANA

Variété congolaise du Swahili

par Beaudoin Lecoste

Bien qu'ayant pénétré depuis longtemps à l'intérieur du continent Africain, les traitants Arabes et leurs rabatteurs ne s'installèrent à Tabora qu'en 1830 et à Ujiji en 1840. Après avoir créé une station à Uvira vers 1850, ils gagnèrent le Lualaba et fondèrent Nyangwe vers 1860. Ils pénétrèrent au Katanga à la même époque, poussèrent jusqu'au delà du Lomami, descendirent le fleuve et fondèrent Ki-Shangwe, l'actuelle Stanleyville, occupant progressivement et rapidement tout l'est de l'actuel Congo Belge.

Descendants des affranchis et des indigènes convertis à l'Islam, les Arabisés sont répandus un peu partout au Maniema ainsi qu'au Kivu et dans le Nord-Est de la Colonie. Ils se nomment **waNgwana** (sing. **muNgwana**), *hommes libres* et par extension *civilisés*, s'opposant aux **waSengi**, *sauvages*, *indigènes*. De même que leurs coreligionnaires de la côte orientale ils appartiennent au rite Chaféite de la secte Musulmane Sunnite, mais les croyances bantoues mêlées de mythologie Arabe jouent un rôle considérable. Leurs coutumes funéraires, matrimoniales et autres, forment un imbroglio de pratiques mahométanes et d'usages locaux ; leur justice est une espèce de droit adat où les prescriptions du Koran voisinent avec les règles coutumières du pays.

Le **kiSwahili**, plus particulièrement le **kiUngudya**, dialecte de Zanzibar, se répandit à la suite des traitants, jusqu'au cœur de l'Afrique et devint la „lingua franca" de l'immense région qui englobe le Tanganyika Territory, le Kenya, l'Uganda et l'est du Congo Belge. Au hasard de ses pérégrinations, il perdit de sa pureté originelle sous l'influence des idiomes parlés par les indigènes habitant cette région. C'est ainsi que naquit ce que les Anglais nomment „Up Country Swahili", sorte de sabir commercial.

De formation récente, le **kiNgwana**, langue des **waNgwana**, est né de l'influence exercée sur le **kiUngudya** par les dialectes congolais. Ces dialectes qui affectent à la fois la phonétique, la morphologie et le vocabulaire, appartiennent à deux groupes principaux : celui des langues **Luba** et lubaisées et celui des langues **Mongo** (spécialement le **Kusu**). Le **kiNgwana** revêt deux aspects : chez les purs arabisés il reste assez proche du **kiUngudya** ; utilisé comme langue véhiculaire, il est beaucoup moins stable, varie selon la région et tend à s'altérer jusqu'à devenir un sabir, à mesure que l'on s'éloigne des centres musulmans. L'ensemble des modifications dont il vient d'être question, les nuances phonétiques surtout, notamment la disparition des phonèmes d'origine arabe, contribuent à donner à la langue cet aspect particulier, sensible dès que l'on franchit la frontière de l'est. Nos arabisés, aspirant à se hausser au niveau de leurs coreligionnaires de la côte, visent au purisme, spécialement en matière phonétique. Mais, dans leurs relations avec la masse, ils se départissent de leur rigueur tout en se gardant de tomber dans la vulgarité.

L'usage d'un dictionnaire et d'une grammaire **Swahili** ne laisse pas d'être parfois embarrassant. On y cherche vainement des mots entendus tels que **-Lopola** (*Sw.* **-Opoa** [1] : *retirer quelque chose, d'une marmite par ex.*), **buLongo** (*Sw.* **uDongo** : *terre*). On tâche, tout aussi vainement, d'en placer qui semblent inconnus des noirs, tels que : **Ndyugu** (*Ngw.* **Kalanga** : *arachide*), **Ngana** (*Ngw.* **Kobe** : *cale de bateau*). A l'analyse il apparaît souvent qu'il s'agit d'un mot **kiSwahili** travesti par le changement d'un phonème, plus rarement de deux : motif suffisant néanmoins pour dérouter les personnes non averties. Par exemple : **-Lokota** (*Sw.* **-Okota** : *ramasser*), **-Behula** (*Sw.* **-Beua** : *mépriser*). Il se rencontre également des mots empruntés aux dialectes régionaux ou construits au moyen d'éléments **Swahili** ou mitigés (par ex. : **muTahalani** : *W. C.*). A cela viennent s'ajouter quelques variations morphologiques.

Le but poursuivi par le présent travail est de rechercher et d'examiner les caractères qui font du **kiNgwana** une variété dialectale du **kiUngudya**. Il ne sera donc pas question de ce qui est commun aux deux idiomes, mais uniquement de ce qui les distingue.

---

[1] **kiSwahili** s'abrègera en *Sw.* et **kiNgwana** en *Ngw.* dans la suite du texte.

Le *Ngw.* étudié dans les pages qui suivent est la langue parlée par les Arabisés du Maniema ; elle se rapproche du *Sw.* de Zanzibar. Il sera aussi fait allusion aux formes sabir du Katanga.

Phonétique

1. Syllabes et accent tonique : Sur ce chapitre, le *Ngw.* ne diffère en rien du *Sw.* Voir cependant aux n°s 30 et 32 l'adjonction d'une voyelle dans les préfixes pronominaux. Ex. : **muTu** pour **mTu** (*homme*), **muTi** pour **mTi** (*arbre*), **inChi** pour **nChi** (*région*), **anamuPenda** pour **anamPenda** (*il l'aime*).

2. Voyelles : Aucune différence avec le *Sw.* A noter que les alternances vocaliques sont très fréquentes en *Sw.* Les vocabulaires élémentaires se bornant à noter la forme la plus usitée, il ne faut pas se hâter de conclure à une altération.

3. Consonnes : Ici les différences sont sensibles et demandent une analyse détaillée. Il faut remarquer d'abord la disparition des consonnes aspirées ainsi que des phonèmes arabes : ils sont remplacés par des sons plus simples. A noter que les phonèmes arabes ne peuvent être utilisés que dans des mots appartenant à cette langue et non pas n'importe où comme certains puristes semblent le croire.

4. Tableau des consonnes : Pour le *Sw.* nous nous en rapportons au tableau paru dans l'étude de Tucker et Ashton intitulée *Swahili phonetics* (African Studies, 1942, 1-2) que nous reproduisons ci-après.

	Bilabiales	Labio dentales	Dentales	Alvéolaires	Post alvéolaires	Palatales	Vélaires	Laryngales
kiSwahili :								
Occlusives								
sourdes	**p**		**(t)**	**t**			**k**	
aspirées	**ph**			**th**			**kh**	
sonores	**mb**		**(d)**	**nd**			**ŋg**	
Affriquées								
sourdes					**ch**			
aspirées					**chh**			
sonores				**ndz**	**ndj**			
Implosives	**'b**			**'d**		**'dj**	**'g**	

	Bilabiales	Labio dentales	Dentales	Alvéolaires	Post alvéolaires	Palatales	Vélaires	Laryngales
Fricatives								
sourdes		f	(th)	s	sh		(x)	h
sonores	v	v	(dh)	z			(gh)	
Nasales	m			n		ny	ŋ	
Liquides								
roulées				r				
latérales				l				
Semi-voyelles	w					y		

kiNgwana :

Occlusives								
sourdes	p		t				k	
sonores	b mb			d nd			ŋg	
Affriquées								
sourdes					ch			
sonores					ndj			
Fricatives								
sourdes		f		s	sh			h
sonores		v		z				
Nasales	m			n		ny	(ŋ)	
Liquides								
frappées				r				
latérales				l				
Semi-voyelles	w					y		

Analyse des Tableaux

Occlusives :

5. Labiales : **p** et **mb** : comme en *Sw.* Les aspirées **ph**, **th** et **kh** n'existent pas en *Ngw.*

b en *Ngw.* est une occlusive et non une implosive. Les auteurs de l'étude précitée disent à ce sujet : „Kymographic experiments

have brought the following interesting points to light about these so-called „implosive" consonants in Swahili and why it is they often be actually exploded". Il en est de même pour **'d**. Quant à **'dj** et **'g** ils n'existent pas en *Ngw.*

6. Dentales : **t** comme en français ; existe également en **kiMvita**, dialecte *Sw.* de Mombasa. En *Sw.* n'est utilisé que dans les mots arabes et est remplacé ailleurs par un **t** alvéolaire inexistant en *Ngw.*

d n'existe pas en *Ngw.* et n'est d'ailleurs utilisé en *Sw.* que dans les mots arabes.

7. Alvéolaires : **t** est inexistant en *Ngw.*

d est commun aux deux langues. Au sujet de l'implosion de **d** en *Sw.*, cf. n° 5. Cf. également le n° 24, relativement à une confusion possible entre liquides et **d**.

nd : même son que le précédent, mais avec attaque nasale ; comme en *Sw.*

8. Palatales : **dj** comme en anglais **j**. Existe en *Sw.* mais pas en *Ngw.* sauf avec attaque nasale : **ndj**. Il est remplacé par **y**.

Ec. : **Djambo** devient **Yambo** (*bonjour*), **maDji** devient **maYi** (*eau*), **Djuu** devient **Yulu** (*au-dessus*). En **kiGunya** (dialecte *Sw.* de l'île de Rasini) et en **kiAmu** (dialecte *Sw.* de Lamu) on a la même prononciation qu'en *Ngw.*

9. Vélaires : **k** : commun aux deux langues.

g : n'existe en *Ngw.* qu'après une nasale (**ŋg**) ; est remplacé par **k**.

Ex. : **-Roga** devient **-Roka** [1] (*ensorceler*) ; **-Sugua** devient **-Sukula** (*récurer*). En *Sw.* on relève cependant quelques doublets comme **Giza** et **Kisa** (*obscurité*).

ŋg : comme en anglais „finger" : commun aux deux langues.

Affriquées :

10. Post-Alvéolaires : **ch** comme en anglais „chair" : commun aux deux langues.

ndj : commun aux deux langues.

---

[1] **r** frappé s'écrira **r** dans la suite du texte.

FRICATIVES :

11. Labio-dentales : **f** et **v** : communs aux deux langues. En *Ngw.* existent cependant des doublets comme d'ailleurs en *Sw.*, bien qu'en moins grand nombre.

Ex. : **mBavu** et **mBafu** (*poitrine*), **nDevu** et **nDefu** (*barbe*), **nGuvu** et **nGufu** (*force*).

v est remplacé dans les préfixes nominaux et pronomiaux par **b** (cf. n° 33).

Ex. : **viTu** devient **biTu** (*objets*), **viAtu** devient **biLatu** (*souliers*).

v bilabial : nous n'avons pas relevé ce son en *Ngw.*

12. Alvéolaires : **s** et **z** : communs aux deux langues. Il existe quelques doublets en *Ngw.*

Ex. : **-Keusa** pour **-Geuza** (*changer*), **Nanasi** pour **Nanazi** (*ananas*), **-Tengenesa** pour **-Tengeneza** (*arranger*).

13. Dentales : (**th**) **tha**, comme l'anglais „*thin*" et (**dh**) **dha** comme l'anglais „then" sont des sons arabes inexistants en *Ngw.*

14. Post-alvéolaires : **sh** comme le français „cheval" est commun aux deux langues.

15. Vélaires : (**x**) **ch** comme l'allemand „ach" et (**gh**) forme sonore du précédent étant d'origine arabe, n'apparaissent pas en *Ngw.*

16. Laryngales : **h** aspiré comme l'anglais „home". Les arabisés aiment à prononcer **h** à la mode arabe avec frottement de l'air sur la glotte.

NASALES :

17. Labiales : **m** commun aux deux langues.

18. Alvéolaires : **n** commun aux deux langues.

19. Palatales : **ny** comme en français „baigner" est commun aux deux langues.

20. Vélaires : **ŋ** comme l'anglais „singer" : commun aux deux langues. En *Ngw.* ne se trouve que dans les groupes **ng** et **nk**.

LIQUIDES :

21. Roulée : **r** est remplacé en *Ngw.* par la consonne frappée **r**,

comme dans de nombreuses langues Bantu (**r** grasseyé est inconnu dans les deux langues).

22. L a t é r a l e : **l** : commun aux deux langues.

23. F r a p p é e : **r** : remplace **r** roulé en *Ngw.* (cf. n° 21). La pointe de la langue frappe légèrement l'alvéole et se rabat rapidement sans laisser passer l'air latéralement.

24. Dans de nombreuses langues Bantu, les auteurs relèvent la confusion entre **r**, **l** et **d** et parlent d'un son intermédiaire.

Comparaison entre les quatre alvéolaires :

d : la pointe de la langue provoque une occlusion, suivie d'une explosion, en appuyant sur l'alvéole.

l : la pointe de la langue se place sur l'alvéole, obligeant l'air à passer latéralement.

r : la pointe de la langue émet sur l'alvéole une série de battements (roulement).

r frappé : la pointe de la langue frappe légèrement l'alvéole et se rabat rapidement sans laisser passer l'air latéralement.

Dans un discours rapide, le léger frappement de **r** frappé peut se confondre aisément avec le roulement de **r** roulé qui est provoqué par une suite de battements sur l'alvéole. De même, le léger frappement de **r** frappé peut se confondre au cours d'un débit rapide avec l'occlusion de **d**, si ce mouvement est vif.

Il existe aussi un **l** frappé qui s'obtient de la même manière que le **r** frappé mais en laissant l'air passer latéralement : ne s'observe pas en *Ngw.*

Ex. : On peut avoir (**r** = **r** frappé, cf. note page 395) :

kiDonda, **kiLonda** ou **kiRonda** (*plaie*) ;
Damu, **Lamu** ou **Ramu** (*sang*) ;
Dawa, **Lawa** ou **Rawa** (*médicament*).

Mais **d** est stable dans :

Dada (*sœur aînée*, pour un homme) ;
Desturi (*coutume*).

On peut avoir :

-Rudia et **-Ludia** (*retourner*) ;
-Ruka et **-Luka** (*sauter*) ;
-Roka et **-Loka** (*ensorceler*).

Mais **L** est stable dans :

-Lamuka (*s'éveiller*) ;

-Lala (*être couché*).

SEMI-VOYELLES :

25. L a b i a l e s : **w** commun aux deux langues. En *Ngw.* tend vers **b** (cf. nº 31).

Ex. : **waTu** devient **banTu** (*hommes*), **Wongo** devient **Bongo** (*mensonge*) **maZiwa** devient **maZiba** (*lait*).

26. P a l a t a l e s : **Y** commun aux deux langues (cf. nº 8).

27. C o n s o n n e i n t e r v o c a l i q u e p o u r é v i t e r l'h i a t u s : en *Ngw.*, pour éviter l'hiatus, on introduit souvent, entre deux voyelles, une consonne euphonique qui est presque toujours **l**.

a. Devant la voyelle initiale du radical d'un mot.

Ex. : **-Apa** devient **-Lapa** (*jurer*), **-Okota** devient **-Lokota** (*ramasser*), **-Omba** devient **-Lomba** (*demander*), **kiAtu** devient **kiLatu** (*soulier*), **kiAzi** devient **kiLazi** (*pomme de terre*).

b. Entre les deux voyelles formant la dernière syllabe d'un mot.

Ex. : **-Chomoa** devient **-Chomola** (*dégaîner*), **-Ondoa** devient **-Ondola** (*enlever*), **-Twaa** devient **-Twala** (*prendre*), **-Zaa** devient **-Zala** (*engendrer, enfanter*), **-Beua** devient **-Behula** (*mépriser*), **kiToweo** devient **kiTowelo** (*accompagnement d'un mets*), **maKaa** devient **maKala** (*cendres*).

c. Dans le radical d'un mot : **Neema** devient **Nehema** (*faveur*).

28. A l t e r n a n c e s.

Les règles relatives aux variations des voyelles et des consonnes : assimilation, dissimilation, etc. étant les mêmes dans les deux dialectes, il n'en sera pas question ici. A noter cependant : le préfixe nominal et pronominal **ki-** a suivi en *Sw.* un processus de palatalisation **k-**, **ky-**, **ch-** devant une voyelle. Ex. : **kiTu chAngu** (*mon objet*), **chOmbo chAngu** (*mon bateau*). En **kiPemba** (dialecte *Sw.* de Pemba), ce processus n'a pas été au delà de l'étape **ky-**. Ex. : **kyOmbo kyAngu** (cf. SACLEUX, *Grammaire des dialectes Swahilis*, p. 16). Par contre, en **tshiLuba**, le processus est complètement achevé. Ex. : **chiNtu chEtu** (*notre objet*). En *Ngw.* l'étape **ky-** n'a pas été dépassée dans les préfixes pronominaux. Ex. : **kiSu kyAngu**

(*mon couteau*), **chOmbo kyAngu** (*mon bateau*). Influence du **kiLuba Hemba** où l'étape **ky-** n'a pas été dépassée ; **kiBembo kya imBwa** (l'omoplate du chien).

En résumé, les alternances et évolutions consonantiques ont lieu :

a. entre sourdes et sonores de même nature : occlusives vélaires **k** et **g**, fricatives labio-dentales **f** et **v** ;

b. entre labiales : **b** et **v**, **b** et **w** ;

c. entre alvéolaires : **d**, **l**, **r** et **r** frappé ;

d. entre palatales : **dj** et **y** ;

e. entre occlusives dentales et alvéolaires : **(t)** et **t**, **(d)** et **d**.

En *Sw.* et parfois aussi en *Ngw.*, bien que rarement, on relève d'autres doublets :

f. entre fricatives et affriquées : **ch** et **sh** ;

g. entre fricatives alvéolaires et post-alvéolaires : **s** et **sh** ;

h. entre labio-dentales et alvéolaires : **v** et **z**.

Morphologie

a. Préfixes nominaux (substantifs, locatifs, adjectifs, **-Enye** tenant lieu de relatif).

b. Préfixes pronominaux (connectifs, possessifs, substitutifs, préfixes sujets et objets).

c. Préfixes et suffixes verbaux.

Préfixes nominaux

29. Tableau comparatif :

kiSwahili		*kiNgwana*	
m- (mw-)	**wa-**	**mu- (mw-)**	**ba-**
m- (mw-)	**mi-**	**mu- (mw-)**	**mi-**
n- (ny-)	**n- (ny-)**	**n- (ny-), i-**	**n- (ny-), i-**
ki- (ch-)	**vi- (vy-)**	**ki- (ch-)**	**bi- (by-)**
		ka-	**tu-**
dy-	**ma-**	**y-**	**ma-**
u- (w-)	**n- (ny-)**	**u- (w-)**	
		lu- (lw-)	**n- (ny-)**
		bu- (bw-)	**ma-**
ku-		**ku-**	
		pa-, ku-, mu-	

Remarques :

I. Les formes prévocaliques sont placées entre parenthèses.

II. Le tableau montre l'influence des langues Bantu du Congo, entre autres le **Luba** et les dialectes lubaisés, qui diffèrent moins du Bantu commun que le **Swahili**.

III. Parmi les changements des préfixes nominaux et pronominaux, il faut distinguer : a. ceux qui sont purement morphologiques (**ka- tu-**) ; b. ceux qui sont purement phonétiques (**m-** devenant **mu-**) ; c. ceux enfin qui relèvent des deux domaines (**vi-** devenant **bi-** et **wa-** devenant **ba-**).

30. **m-, mu-** : réapparition de la voyelle **u** tombée en *Sw.*

Ex. : Dev. **nina muKuki muKubwa, muLanga muDogo : ni maKungu** (*j'ai une lance longue avec un petit manche : la feuille dite* **maKungu**, *servant en forêt, au Maniema, à faire des toitures*).

31. **wa-, ba-** : évolution de **w** vers **b** (cf. n° 25).

Ex. : Dev. **nina baToto baNgu baTatu, moya akiOndoka, baWili habaWezi kuTumika : ni maFika** (*j'ai trois enfants, si l'un d'eux s'en va, les deux autres ne savent plus travailler : les pierres du foyer, qui, au nombre de trois, soutiennent la marmite*).

32. **i-** : réapparition du prépréfixe archaïque **i-** devant certains radicaux monosyllabiques de la classe invariable.

Ex. : **mBwa** devient **imBwa** (*chien*), **nChi** devient **inChi** (*région*), (cf. STEERE, *Handbook*, p. 21 et SACLEUX, *Grammaire*, p. 55 (V) donnant quelques cas témoins comme précisément **imBwa** et **inChi**).

Ex. : Aphor. **inZi kuFia si Hasara** (*la mort d'une mouche est sans importance*).

33. **vi-, bi-** : évolution de **v** vers **b** (cf. n° 11).

Ex. : Prov. **biLima na biLima habiKutane, Bin Adamu banaKutana.** (*les montagnes ne se rencontrent pas, mais les hommes bien*).

34. **dy-, y-** :

Ex. : Aphor. **yiCho iliOna biLima, haiSitukie na Bonde** (*l'œil qui a vu des montagnes ne s'étonne plus des vallées*).

35. Le préfixe **u-** en *Sw.* est le résultat de la fusion des préfixes **lu-** et **bu-** du Bantu commun. En *Ngw.* les trois préfixes coexistent.

Ex. : **uTambi** devient **luTambi** (*mèche de lampe*), **wEmbe** devient **lwEmbe** (*rasoir*), **uLimi nZuri** devient **luLimi luZuri** (*une belle langue*).

Aphor. **luVimilivu ni luFungula lwA Falaya** (*la patience est la clef de la consolation*).

uNga devient **buNga** (*farine*), **uChi** devient **buChi** (*nudité*) **uSiku mLefu** devient **buSiku buLefu** (*une longue nuit*).

Dev. **nina muNtu waNgu habamuSindake** : **buSingizi** (*un homme à qui on ne peut résister : le sommeil*).

Le *Ngw.* conserve cependant le préfixe **u-** dans quelques mots abstraits : **uBaya**, **uBaridi**, **uTumwa** (*le mal, le froid, l'esclavage*).

A noter que **uGondjwa** fait au pluriel **maGondjwa** (*maladie*).

Aphor. **Lebeka si uTumwa** (*la politesse n'est pas signe d'esclavage*).

Aphor. **kuna kuFa na uZima** (*il y a mourir et vivre*).

Les préfixes **lu-** et **bu-** s'appliquent également comme prépréfixes à des mots à préfixe **n-**. Ex. : **lunDefu** (*barbe*) et comme préfixes, à des mots sans préfixes. Ex. : **buYoka** (*champignon*).

Prov. **luKamba lwA Mali haluVutiwake na Ngufu** (*on ne tire pas avec force la corde de la fortune*).

Dev. **ninaYenga nyUmba yaNgu na Mwamba moja tu** : **buYoka** (*je construis ma maison avec un seul madrier : le champignon*).

36. **ka-** et **tu-** : l'existence en vieux *Sw*, du préfixe **ka-** (pluriel **vi-**) des diminutifs et dépréciatifs est attestée par quelques cas témoins en *Sw.* moderne. Ex. : **kaToto kaDogo** (*petit enfant*) (cf. STEERE, *Handbook*, p. 19). Sous l'influence des langues du Congo **ka-** réapparaît soit comme préfixe, soit comme prépréfixe et devient au pluriel **tu-**. Ex. : **kaToto**, **tuToto** (*enfant*), **kanDeke kaDogo**, **tunDeke tuDogo** (*petit oiseau*).

Prov. **kaPela haPike Kombe, paka mwAka wA maVuno** (*le pauvre ne cuit son riz qu'aux années d'abondance* ; **Kombe**, *plat de riz préparé*).

tuPela habaPike Kuku, paka mwAka wA Shotoka (*les pauvres ne cuisent une poule qu'au moment de la peste des poules*).

kanDeke hana nyUmba, nyUmba yaKe muTi (*le petit oiseau n'a d'autre gîte que l'arbre*).

Certains mots étrangers dont la première syllabe est **ka-** ou un

son analogue font leur pluriel en tu- : Ex. : **kaBuli**, **tuBuli** (*tombe*, de l'arabe **qabr**), **kaTonie**, **tuTonie** (du français *cantonnier*).

Cependant certains diminutifs et dépréciatifs se maintiennent dans la classe **ki- bi-**. Ex. : **kiPofu** (*aveugle*), **kiLemalema** (*valétudinaire*), **kiByongo** (*bossu*), **kiBibi** (*petite épouse*).

37. Relatif : en *Ngw.* le verbe ne se conjugue pas avec les préfixes pronominaux relatifs comme en *Sw.* **-Enye** (*l'ayant, celui qui a, le possesseur*) auquel on joint le préfixe nominal du nom auquel il se rapporte joue le rôle de relatif.

Ex. : **kiTi kinachoAnguka** devient **kiTi kyEnye kuAnguka** ou bien **kiTi kyEnye kinaAnguka** (*la chaise qui tombe*).

Prov. **imBwa haWezi kuLa Fulusi Enye balimuFunga kuSingu** (*le chien ne saurait pas manger le paquet qu'on lui a noué au cou*).

muKulu mwEnye uliLumwa na Nyoka hauIshe Boka ; Hata ukaOna luKamba, unaZani ni Nyoka (*le pied qui a été mordu par un serpent reste peureux ; même s'il ne voit qu'une corde, il pensera au serpent*). Comparez :

Bikidumu kuLulika, mwEnye Safari Mbeketi (*mademoiselle gargoulette s'affaire, mais c'est le seau qui part en voyage*).

Dans certains cas une forme verbale ordinaire suffit à rendre le relatif.

Prov. **mwAka uliKuwa nDui, luPele halukuVuma tena** (*l'année de la variole, la gale perdit sa réputation*).

38. Locatifs : existe en Ngw. en tant que prépréfixe, l'accord se faisant avec le préfixe.

pa- (*sur, près de*) **paMeza yaNgu** (*sur ma table*).
ku- (*vers, chez*) **kumuKini waNgu** (*vers mon village*).
mu- (*dans*) **mukaBuli ka muToto** (*dans la tombe de l'enfant*).

Aphor. **muTumbu haina muFupa** (*dans le ventre il n'y a pas d'os*).

Sous l'influence **Luba** on dit au Katanga **muKatshi** pour **Kati** (au milieu).

Le suffixe locatif **-ni** est peu usité en *Ngw.*

Aphor. **Samaki inaOza kiChwani** (*le poisson pourrit par la tête*).

Dans les deux mots **muKini** (*Sw.* **Mdyi**) et **muToni** (*Sw.* **mTo**) **-ni**

s'est figé au radical, créant ainsi deux termes nouveaux qui ont entièrement éliminé les formes *Sw.* Ainsi, on dira : **tutaiTupa mu muToni** (*nous le jetterons dans la rivière*) et **baliIngia mu muKini** (*ils entrèrent dans le village*).

Locatif d'infinitif :

aliEnda mukuTembela (*il est allé à la promenade*).
naliKuwa mukuToka (*j'étais en train de sortir*).
pakuRudia (*au retour*), **pakuFika** (*à l'arrivée*).

Préfixes pronominaux

39. Tableau des préfixes pronominaux :

kiSwahili		*kiNgwana*	
yu- (w-)	**wa-** (w-)	**yu-** (w-)	**ba-** (b-), **wa-** (w-)
u- (w-)	**i-** (y-)	**u-** (w-)	**i-** (y-)
i- (y-)	**zi-** (z-)	**i-** (y-)	**i-** (y-)
ki- (ch-)	**vi-** (vy-)	**ki-** (ch-)	**bi-** (by-)
		ka-	**tu-** (tw-)
li- (l-)	**ya-** (y-)	**li-** (l-)	**i-** (y-)
u- (w-)	**zi-** (z-)	**u-** (w-)	**i-** (y-)
		lu- (lw-)	**i-** (y-)
		bu- (bw-)	**i-** (y-)
ku- (kw-)		**ku-** (kw-)	
pa- (p-), **ku-** (kw-), **mu-** (mw-)		**pa-** (p-), **ku-** (kw-), **mu-** (mw-)	

Remarques :

I. Les formes prévocaliques sont placées entre parenthèses.

II. La différence entre le *Sw.* et le *Ngw.* est surtout constituée par : a. la scission du préfixe **u-** en **lu-** et **bu-** ; b. la disparition de **zi-** remplacé par **i-** au pluriel des 3e et 6e cl. *Sw.*

40. Connectif :

wa devient **ba** (cf. nº 25) ;
cha devient **kya** (cf. nº 28) ;
vya devient **bya** (cf. nº 11) ;
wa devient **lwa** et **bwa** (cf. nº 35).
ka-, **tu-** donne **ka-**, **twa-**.

Ex. : **baToto bA inChi** (*les enfants du pays, dans le sens des hommes du pays*).

Dev. **kiPande kyA muToto kinaYala chAkula Tele : yIno** (*une partie de mon enfant est remplie de nourriture : la dent* (*creuse*).

kiLapo kyA Haki kiniShike (*que l'ordalie me condamne* (*si je mens*).

Aphor. **luKamba lwA Milele luliKata yIwe** (*la corde* (*du puits*) *a entamé la margelle*).

nakuOmbea mUngu akuOndolee buZito bwA Zambi (*je demande que Dieu t'enlève le poids du péché*).

kanDeke kA Pori, tunDeke twA Pori (*l'oiseau de la forêt*).

41. Possessif :

waNgu devient **baNgu** (*mon*), cf. n°s 25 et 29 ;
chaKo devient **kyaKo** (*ton*), cf. n° 28 ;
vyaKe devient **byaKe** (*son*), cf. 11 ;
weTu devient dans certains cas **lweTu** et **bweTu** (*nos*), cf. n° 35.
ka- et **tu-** donnent **kaNgu** et **kwEtu** (*mon, nos*).

Ex. : Dev. **baToto baNgu baNne ; akiOndoka Moya, baTatu haba-Tumike : miKulu yA kiTanda** (*j'ai quatre enfants : si un part, les trois autres ne travaillent pas : les pieds du lit*).

Hakose uliOna kiVuli kyaNgu, Kumbi si miye (*tu as peut-être vu mon ombre, mais ce n'est pas moi*).

Dev. **luKamba lwaNgu luRefu, haluWezi kuFunga kiTu : nDjila** (*ma corde est longue mais ne peut rien lier : la route*).

Aphor. **ukiOna buNga bwAko kuLungula, bwA muNjako ni maKala** (*si ta farine est brûlée, celle de ta compagne est en cendres*).

42. Démonstratif : se forme en *Ngw.* comme en *Sw.*

huYu	**haWa** ou **haBa**	**yuLe**	**waLe** ou **baLe**
huU	**hiI**	**uLe**	**iLe**
hiI	**hiI**	**iLe**	**iLe**
hiKi	**hiBi**	**kiLe**	**biLe**
haKa	(pas **huTu**)	**kaLe**	**tuLe**
hiLi	**hiI**	**liLe**	**iLe**
huU	**hiI**	**uLe (luLe)**	**iLe**

43. Substitutif : en *Ngw.* on utilise les formes **miye, weye, yeye, sheye, nyeye, baO** ou **baBo** (*moi, toi, lui*(*elle*), *nous, vous, eux*).

44. Préfixes sujets : ce sont les mêmes que les préfixes pronominaux excepté : **ni-** (*je*), **u-** (*tu*), **a-** (*il, elle*), **tu-** (*nous*), **mu-** (*vous*).

Prov. **Nyongolo anabaPenda baNtu, na baNtu habamuPende** (*le mille-pattes aime les hommes, mais ceux-ci ne l'aiment pas*).

Pour **ka- tu-** l'accord se fait avec la classe du nom.

Prov. **kaToto kA Paka haAnguke Machari** (*l'enfant du chat ne tombe pas sur le dos*).

45. Préfixes objets : ce sont les mêmes que les préfixes pronominaux, excepté : **-ni-** (*me*), **-ku-** (*te*), **-mu-** (*le, la*), **-tu-** (*les*, **-wa-** (*vous*).

Préfixes et suffixes verbaux

46. Les temps suivants sont inusités en *Ngw.*

Affirmatif :

1° le présent à préfixe verbal **-a-** ; à remarquer que le préfixe sujet **ni** (*je*), tombe en *Ngw.* : **ninaPenda** devient **naPenda** (*j'aime*) ;

2° l'habituel indéfini à préfixe verbal **hu-** (**huEnda** : *on va*) ;

3° le parfait à préfixe verbal **-me-** (**ameToka** : *il est parti*) ;

4° le passé à préfixe verbal **-ali-** ; à remarquer qu'en *Ngw.* le préfixe sujet **ni** tombe aussi au passé : **niliPenda** devient **naliPenda** (*j'aimais*) ;

5° le conditionnel à préfixe verbal **-yapo-**.

Négatif :

1° l'infinitif à préfixe verbal **kuto-** ;

2° le conditionnel à préfixe verbal **-sipo-**.

Remarque : La voyelle finale **a** du radical des verbes devient en *Ngw.* **e** et non **i** comme en *Sw.* au présent de l'indicatif négatif.

Ex. : Aphor. **muSema Kweri haKose** (*celui qui dit la vérité ne se trompe pas*).

Aphor. **Umande haKose muNtu** (*la rosée ne rate personne*).

Aphor. **mwAna Ndani haYulikane** (*on ne connaît pas le sexe du fœtus*).

47. Par contre le *Ngw.* utilise sous l'influence des langues congolaises :

1° un temps passé éloigné à suffixe verbal **-ka** se conjuguant avec le préfixe verbal **-li-**.

Ex. : Aphor. **Ngoya, Ngoya, ilimuKosaka Soko-muNtu muKila** (*d'avoir trop attendu, le chimpanzé n'a pas de queue.*

Allusion à une légende relative à la distribution des queues aux animaux, par Dieu, qui, n'ayant plus de quoi pourvoir le chimpanzé, lui dit d'attendre. Ce qu'il fait toujours) ;

2° en regard des formes ordinaires à préfixe verbal **-na-** (prés.), **-li-** (passé), **-ta-** (futur) il y a des formes d'habituel à suffixe **-ka**, marquant la répétition régulière de l'action.

Ex. : Prov. **kiBeriti naWakaka, hakitaiShinda Kasuku** (*l'allumette éclaire, mais ne l'emporte pas sur la résine indigène dite Kasuku*).

Au négatif on a :

Aphor. **Kuku haShindake na kiSu** (*la poule ne résiste pas au couteau - la lutte du pot de fer contre le pot de terre*).

En vieux *Sw.* on avait **-ga**. Dans d'autres langues Bantu on a : **-ka**, **-ga**, **-nga**.

48. La forme réfléchie à préfixe **-ji-** est inusitée et remplacée par **-Enye** ; **najiPenda** (*je m'aime*) devient **naniPenda miYe mwEnye** (*je m'aime moi-même*).

49. Le préfixe verbal contingent **-ki-** se remplace souvent en *Ngw.* par **-ka-**.

Ex. : Aphor. **ukaOna chUngu kiPia, usiTupe kiKaya** pour **ukiOna** (*bien que tu aies une nouvelle marmite, ne jette pas la vieille*).

Aphor. **Siri bin Siri, ikaZidi itaTokelea** (*secret fils de secret, si on exagère, cela sortira : c'est le secret de polichinelle*).

Aphor. **Ngoma ikaVuma, haiKawe kwA kuPasuka** (*le gong qui rend un son sourd ne tarde pas à se fendre*).

50. Verbe être : les Arabisés utilisent la conjugaison régulière en *Sw.*

Ex. : Aphor. **Njala yA Leo ni Shiba yA Kesho** (*la faim d'aujourd'hui fait la satiété de demain*).

Aphor. **kuLa nyIngi si kuShiba** (*manger beaucoup n'est pas se repaître*).

Aphor. **Yuzi na Yana si kama Leo** (*avant-hier et hier ne sont pas aujourd'hui*).

La masse se sert du radical **-ko** (mais pas **-po** et **-mo**) auquel se joint le préfixe pronominal correspondant au sujet.

Ex. : Aphor. **mwEnye Yulu yuKo Yulu** (*celui qui domine est hors d'atteinte*).

Aphor. **Mambo iKo maArifa, haiKo Ngufu** (*il faut agir avec réflexion et non avec force*).

Aphor. **Songoleo haiKo muKuki, kuTongoza haiKo kuOa** (*le pieu n'est pas la lance, séduire n'est pas épouser*).

Sous une forme dégénérée on aura simplement **iKo** dans tous les cas.

Ex. : **muNtu iKo** (*l'homme est là*), **kiTi iKo muZuri** (*la chaise est belle*).

Aux autres temps on utilise **kuWa** comme en *Sw.*

51. Verbe avoir : Les arabisés utilisent la conjugaison régulièrement en *Sw.*

Ex. : Dev. **Fimbo yaNgu haina Asiri hata inCha : uLimwengu** (*ma canne n'a pas de bouts : l'univers*).

Dev. **nina kiTu kyaNgu kinaTembelaka buSiku na muChana, haLale : ni maYi** (*j'ai un objet qui marche nuit et jour sans dormir : c'est l'eau*).

Aphor. **Masikini hana wIvu** (*le pauvre n'a pas de jalousie*).

-ko s'utilise aussi avec **na** :

Ex. : Aphor. **mwEnye hayuKo na muToto, aBebe yiWe** (*que celle qui n'a pas d'enfant porte une pierre*).

Dev. **nina muToto waNgu yuKo Kati yA Mwiba : iKo luLimi** (*j'ai mon enfant au milieu des épines : c'est la langue*).

Sous la forme dégénérée on utilise **iKo na** dans tous les cas.

Ex. :

kiSu iKo na maKari (*le couteau a du tranchant*).
miYe haiKo na Ngufu (*je n'ai pas de force*).

Bibliographie

CH. SACLEUX, *Dictionnaire Swahili-français et français-Swahili.*

— *Grammaire des dialectes Swahilis.*

E. STEERE, *A handbook of the Swahili language as spoken at Zanzibar.*

A. N. TUCKER and E. O. ASHTON, *Swahili Phonetics* (African Studies, 1942, nos 2 et 3).

D. WESTERMAN and I. C. WARD, *Practical Phonetics for Students of African Languages.*

J. and L. F. WHITEHEAD, *Manuel de kiNgwana* (Cet ouvrage ne nous a fourni que fort peu de renseignements).

O. LIESENBORGHS, *Wat is kiNgwana* (Kongo-Overzee, 1938 (IV). (Cette étude qui traite du „sabir" parlé dans le Nord du Congo ne nous a fourni aucun renseignement).

SIGNAALTROMMELTAAL BIJ DE TETELA

door J. Jacobs
I. W. O. C. A., *Tshumbe* (*Belgisch-Kongo*)

Dit artikel wil de inhoud weergeven van enkele delen van seinberichten ; het zal gevolgd worden door een ander dat het verband wil ontleden tussen signaaltrommeltaal aan de ene kant en toponymie en anthroponymie aan de andere. We publiceren hier slechts enkele nota's uit een werk dat we in voorbereiding hebben.

Het materiaal werd verzameld op de volgende manier :

1. Een journaal werd dag en nacht gehouden van de berichten uitgezonden door een dorp en de berichten aldaar ontvangen van dorpen uit de omgeving. Deze methode werd gedurende zes maand toegepast met als centrum **Cumbɛ** [1] en de omliggende dorpen : **Olangi**, **Loséké**, **Wɛɛmb'ˇOlowá**, **Ɔngɔn'ǎmvúlá** (**Mónjá**-bevolkingsgroep), **Juwula** (**Yɛɛngɛ́**) en **Ɔkitá'Oóngó** (**Ewangó**), alle gelegen in de gewesten Lubefu en Katako-Kombe. Dit journaal geeft een goed beeld van de lopende actualiteiten van enkele dorpen en werpt helder licht op de sociale functie van de trommelaar en de signaaltrommel in deze maatschappij.

2. Naast die occasionele observatie werden trommelaars systematisch ondervraagd omtrent de inhoud van hun berichten. De occasionele methode toonde aan in welke richting er moest gezocht worden.

3. Voor de gewesten Lubefu, Katako-Kombe, Lomela, Kole, Kindu, Kibombo en omgeving werd een kaart opgemaakt, waarop door lijnen de dorpen verbonden werden welke in geregelde seinverbinding staan. Voor elk dorp werd tevens genoteerd welke seininstrumenten er gebruikt worden. Het onderzoek liep over de volgende instrumenten : trapezium-vormige signaaltrommel (**lokombé**), boomstamvormige signaaltrommel (**ekolé**, **ongóngó**), tweetonige

[1] Phonetische opmerking : het teken **j** staat voor **dʒ** ; **c** staat voor **tʃ** ; het teken **o**, staat voor een meer gesloten **o**, dus gelegen tussen **o** en **u**.

klok (**losambí**), fluitje (**ponge**, **yonge**), hoorn (**dimámá**). Soms worden ze alle gebruikt, soms een enkele of enkele. De verklaring der gebruiksverspreiding staat in verband met dialect, taal, stam, sociale structuur en geografisch-fysisch karakter van de streek.

De linguistische basis van het signaaltrommel-principe is voldoende gekend. We handelen hier ook niet in bijzonderheden over de verhouding tussen de plaatselijk gesproken taal en de signaaltrommeltaal. Zoals bekend worden de tonen van het woord dat men wil mededelen, op het instrument weergegeven. Daar nu oneindig veel woorden dezelfde tonen hebben en om verwarring uit te sluiten, zal de trommelaar het denkbeeld dat hij wil overseinen „uitbreiden". Hij associeert dit denkbeeld met andere denkbeelden tot één geheel. Deze parafrase geeft dan een voor het denkbeeld typische melodie weer, die na enkele tijd observatie gemakkelijk herkend en ontleed worden kan. Deze parafrasen zijn gestereotypeerd en archaïsch en zijn dus, voor wat de vorm betreft, samen met de dialectologie, een bron voor de interne historische grammatica.

Naar de inhoud staan we hier voor een deel van de mondelinge literatuur met een heel bijzonder stylistisch karakter. De inhoud ook levert de ethnoloog materiaal om de denkrichting te bestuderen, dit omwille van de weergave der psychologische associatie en vandaar ook van de symboliek. We geven hier geen volledige berichten, maar slechts enkele gestereotypeerde parafrasen.

I

Voor het begrip *dorpshoofd*, *stamhoofd*, „chef" (**owánji**, **nkɔi**), werden de volgende omschrijvingen genoteerd :

Okonjíkónjí, nyama táwotámbé, *de grote termietenhoop, de dieren springen er niet over.*

Lond'ănăsó, *degene die onze kinderen neemt.* Die beschikt over het bestaan van onze kinderen.

Okámbá, toko tángɔ́n'ôsúkɔ́, *grote palmboom, palmboom die men niet kan tegenhouden.* Men kan hem niet tegenhouden, noch in zijn groei, noch in zijn val.

Séké nénɛ dyátɛwɔ́l'êyá, *grote hoorn die de gordel opent.* Wanneer men de drinkhoorn of seinhoorn tussen de gordel (liaan of diervel)

steekt, opent men de riem, men maakt deze losser. De chef kan openen wat gesloten is, hij heeft er de macht toe.

Olond'ɔ̂nɛ́nɛ́ wááhémáká nyɔngɛ́, *grote boom waarop de (kleine schadelijke) vogeltjes neerstrijken.* Het dorpshoofd ontvangt eenieder, goeden zowel als minder goeden, die uit zijn dorp zowel als vreemdelingen.

Lɔ̌la látɔ̌ndó, tɔ̌ndó, *hemel van rood, rood.* Het symbool „rood" kan in verband staan met het hoofddeksel met rode papegaaivederen dat de chefs vroeger droegen. Er werd ook gezegd dat „rood" hier de veranderlijke kleur van de avond betekent en het veranderlijk humeur van de chef wou weergeven.

Waalé wánkɔ́i, *luipaard die zoogt.* De chef is zoals de luipaard die zoogt en zich dan bijzondere moeite geeft, maar ook gevaarlijk is.

Wɛ̌ kákákít'ɔ̂wánji wáákí ʃóónt'ǎyɛ́, *gij die geërfd hebt van de chef die uw vader was.* Gij die de waardigheid van hoofd van uw vader geërfd hebt.

Okonjákónja wájémá ndókúmɔ́, okáʃákáʃa wájémá ndókúmɔ́, *die alle goederen verwerft, die alle goederen uitdeelt.* Zinspeelt op de voortdurende wisselwerking der goederen. De chef kan goederen verwerven, maar deze dienen op hun beurt om weggeschonken te worden om zijn aanzien te verhogen.

Wɛ̌dí wángɔ́ndɔ wákɛndá ekalékálé, *klaarte van de maan die stapt, de voorkant tonend.* Men bedoelt hiermee dat het hoofd wel zijn gelaat toont, maar dat men nooit weet wat hij in zich heeft. Ook wordt hiermede de typische fiere stap bedoeld, de armen zijdelings zwaaiend, dit als gevolg van de plooien van de paan, de gordel en de versierselen.

'Okómóyâla, ókómóyâla, ámbówɛ̌na kó ndɛmbɔ́hálá ɔtɛ́kɛ́tá, *ik zal doen, ik zal doen, hij ziet (de chef) en houdt op met spreken.* Er zijn er die achter de rug van de chef zeggen dat ze dit en dat zullen doen en tegen hem zeggen, doch van zo haast zij hem zien is er geen sprake meer van.

Okómbékómbé lǎnɛ nsálá, *arend die de vleugels uitstrekt.*

Ɔmɔnɔmɔnɔ wánkánga nkesó, *de lach van de bezitter van het bedrog.* Het hoofd ontvangt iemand vriendelijk, maar daarom zijn zijn gevoelens tegenover hem niet zo.

Nkɔi hákɛ́nyáká lâkɛnda, *de luipaard speelt niet met de kleine kinderen.* De chef beschouwt zijn onderdanen als kinderen. Hij

speelt echter niet met hen. Indien hij met hen omgaat, is het doelbewust.

Ɔkényákényá wǎnyo mbákanáwɔ́ mbɔlá, *hij die gedurig de tanden toont en zij denken dat hij lacht.* Men ziet, wanneer men met hem omgaat, steeds zijn tanden, daar hij lacht ; inwendig echter doet hij dit niet.

Lélé lótoko, hóóké anto nsɔ́nyí, *hij die boven in de palmboom zit, schaamt zich niet voor de mensen.* Degene die in de palmboom de palmnoten uitsnijdt, houdt zich enkel daarmee bezig, hij geeft er niet om dat degenen, die beneden staan, onbescheiden blikken zouden werpen onder zijn lendendoek. Het is trouwens de gewoonte dat, wanneer iemand palmnoten uitsnijdt, er geen personen onder de boom staan ten opzichte van wie men een zekere reserve moet houden, zoals de schoonvader en aanverwanten (**okiló**) en schoonbroer (**ɔkɔ́í**). Dit alles beduidt dat de chef zijn doel voor ogen heeft bij het stellen van zijn daden en zich niet bekommert om de anderen.

Ɔkéngé ʃé ʃoko, *civetkat met het haarbosje.* Dit roofdier heeft een haarbosje op het voorhoofd. De chef is zoals de civetkat, hij neemt hier en daar wat hem lust.

Osumosumo wánkɔ́kɔ́ leepolé, *het trekken van de kippen aan een pad.* De dorpelingen, zoals de kippen de pad, betwisten hun chef, de enen voor de anderen tegen.

Ɔnjɔ ʃɔlɛ, ládêwɔ́ tokókó, *de sprinkhanen, een vingerknip, men roept op hen.* De komst van sprinkhanen verwekt steeds verwondering. Uitingen van verwondering zijn : vingerknip, handen slaan voor de mond en geroep. De chef is als een menigte sprinkhanen, zijn komst verwekt uitbundigheid.

Ɔkéngé ʃé mamba, *civet, held.* **ʃé mamba** wordt gebruikt voor een groot strijder, groot jager, groot dief, enz.

Ɔkéngé lámba esonjó, *civet die de onrijpe vruchten neemt.* De chef legt soms de hand op zaken van iemand, vóór deze bewust was dat hij ze bezat.

Lokamba, ákɔ̀ya, ákósɔmbɔya, *Lokamba* (eigennaam), *hij geeft u, hij ontneemt u.* Soms schenkt de chef iets, maar hij ontneemt ook.

Lomamí mɛnáká ané, ntehóláká ané, *de Lomami die de enen slikt en de anderen uitspuwt.* Van de Lomami komen sommigen terug, de anderen niet. Dit doelt op verdrinking bij visvangst, ook op de gevaren van het Lomami-gebied, dat door de stammen betwist

werd. Het hoofd is zoals de Lomami, hij straft de enen, vergeeft de anderen.

Lomongómóngó lǒlá anto wákáná ɛté, *de luipaard die de hoofden plet van de anderen.* De chef heeft macht over ieder mens en over diens kinderen. Hiermee denkt men ook aan de andere betekenis van **akana** (onschuldige). **Lomongómóngó** kan ook variëren met **emongánkói** en **lomongómóngó nkói.** Deze laatste omschrijving kan ook gelden voor de leeuw. Wil men de leeuw uitdrukkelijk aanduiden, dan wordt de volgende parafrase gebruikt : **lomongómóngó nkói lálɛ́ká ɛkɔkɔ**, *de leeuw die de schapen eet.* Die naamverwisseling moet ons niet verwonderen, daar beiden **ómámpondo** (chef, hoofd) zijn van hun soort. Elke dier- en plantsoort, alsook de voorwerpen, hebben hun **ómámpondo.**

Okondǒndó, *het ronde woud.* Het gesloten woud. De chef is als het woud, men weet niet wat er in verborgen zit. Men kent de bedoelingen van de chef niet.

Okonda mómba wátǒngǒná, *het bos waar men vindt.* Bij de chef vindt men steeds wat, wanneer men iets nodig heeft. Dit doelt op de bestendige wisselingen van goederen, met blijvende wederzijdse verplichting, waarover boven sprake.

Wɛ̌di wángɔndɔ wákɛnyá esekáséká, (*bij*) *de maneklaarte dansen* (*spelen*) *de meisjes.* Het goede beleid en de macht van de chef is zoals de maneklaarte die ieder verheugt.

Lájáka dɛmbɔ dyánkóso, *die het hoofddeksel van rode papegaai-vederen draagt.* (Zie boven.)

Nkanga dɛmbɔ dyánkóso, *de bezitter van het hoofddeksel van rode papegaai-vederen.*

II

Door de volgende parafrasen wordt het ontzag voor de smid (**ocúdí**) uitgedrukt :

'Ɔn'ǒcúdí, ɔlɔki nkánga sombó, ónângóónyá langɔndɔ, *kind van smid, behekser, bezitter van het slechte lot, broeder van de zon en van de maan.* „Kind van" wijst op het erfelijke van het beroep. Zelfs indien iemand de smid betaalt om het vak te leren, wordt hij „kind van de smid" en woont bij hem in. Het overige van de mededeling wijst op zijn bijzondere macht.

Ocúdyôkende ɔ́n'ɔ̂ngɔ́wáádí, *smid, kind van de verkozen vrouw.* „**Okende**" kan nog niet verklaard worden ; staat misschien in verband met **nkenda** (slaan, het ijzer slaan). Ook **Ocúdyôkende** zonder meer wordt geseind ter mededeling van het begrip „smid". De smid wordt ook gezegd steeds het kind te zijn van de schoonste, de boven de andere verkozen, van iemands vrouwen.

Ocúdyáálómambakóso, ɔ́n' ɔ̂lɔki, *smid van grote papegaai, kind van behekser.* (**Lomamba** wordt gebruikt voor al wat groot en waardig is.) Men associeert de papegaai, en diens rode vederen (teken van waardigheid), ook met de vlammen van het vuur.

Lomambakósó ánanda mbolo, káájá anya léététélé, *grote papegaai, die het ijzer vasthoudt (aanraakt) en de armen in de bak (met water) steekt.* Dit laatste heeft betrekking op een houten bak, in prauwvorm (**etétélé**), met water gevuld, waarin de smid het ijzer tempert en ook bewaart. Niemand weet dus wat al ijzer de smid nog in voorraad heeft, daar niemand in het water mag tasten of zelfs maar iets van de smidse mag aanraken, hierop staan hoge boeten.

Ocúd'áámbɔ́l' êséká, *de smid die de ijzerresten eet (neemt).* IJzerdelen die van een afgewerkt stuk overblijven, houdt hij bij. Hij bewaart deze in de **etétélé**.

Ɛlɔngɔsɔla kôcúdí, *hersteller, smid.*

Tɔsɔ́kɔ́ tôcúdi káyâka ɔpɛsɛ, *de achterdelen van de smid zijn steeds met stof (as) bedekt.*

Ocúdí wátókuwákúwá latɔkɛngɔkɛngɔ, *smid van kleine mesjes en kleine scheermesjes.* De smid is dus de maker van tal van voorwerpen. Voor de „uitbreiding" wordt niet alleen de psychologische associatie gebruikt, maar ook tal van formele elementen, zoals hier de diminutief met reduplicatie. De diminutief staat dus voor de gewone betekenis : „Smid, maker van messen en scheermessen".

Ɔkólɔ́nga, lééwá lambolo leeté, *bewerker, die kan (werken) met ijzer en hout.* De smid maakt niet alleen ijzeren voorwerpen, maar ook uit hout snijdt hij de verschillende soorten signaaltrommels en hechten van bijlen, enz. Er zijn echter ook „smeden" die enkel hout bewerken, genaamd : **Ocúdí wásɛlásɛ́la** (**nsɛlá**, *snijden*).

III

Voor de seintrommelaar (**odımba**, **tóndá**, **oléngá**) worden de volgende omschrijvingen gebruikt :

Odimba mpomá lókombé, *trommelaar die de signaaltrommel slaat.* **Lókombé** is de grote trapezium-vormige signaaltrommel.

Odimba wákáká yánkói, *trommelaar met de luipaardpoten.* **Ekaká** is het onderste gedeelte van een dierpoot. De waardigheid van drager van het luipaardvel wordt naast de chefs, ook aan de trommelaars verleend. Als teken draagt de trommelaar de poten aan de trommel gehecht, en deze draagt hij om de schouder met een riem uit luipaardvel vervaardigd (**lɛɛmbé** of **wɔ̃lé wánkói**).

Odimba mbiká ókodí, *trommelaar (vvor wie) men de okodi plant.* **Okodí** is de boomsoort waaruit een vijzel (**etólé**) vervaardigd wordt. Bij het opleggen van het luipaardvel, zit degene wie deze eer toekomt, op een omgekeerde vijzel.

Odimbatóndá, *tonda-trommelaar.* Er zijn verschillende soorten trommelaars. Naast de **odimba wánkói** of **odimba wákáká**, dragers van de luipaard-waardigheid, zijn er onder meer de **odimbatóndá** die destijds aanmoedigden tijdens de strijd. Ze verbleven samen met de **dihoka** (strijders) in de **dihátá** (versterkte grensdorpen) van de stam. Er zijn ook nog de **odimba oléngá** die samen met andere instrumentbespelers tot dansen aanzetten.

Odimba wóólowá losóc' êkolo, *trommelaar van de dans die de benen doet bewegen.*

Odimba wóótémá kétɛngɛ wánkói of ...**wámongónkói**, *trommelaar voor de familie van de chef.* „Chef" wordt hier weergegeven door **otémá kétɛngɛ wánkói** (buik van luipaard), waarvan **kɛtɛngɛ** niet kan verklaard worden en steeds in samenstelling wordt gebruikt.

'Ɔná nkanga ʃé ówánji wákáká yánkói, *kind van vader met waardigheid van het luipaardvel.*

'Ɔná nkanga ʃé ákádéɛ́ká wéja kókó lóóswéé, *kind van vader die roept voor de streek in het plein.* De **odimba** zoals zijn vader moedigt op het plein waar gestreden wordt de strijders aan.

Odimba wájekoleko lásákwêka ntóndá of ...**lácíndêka tóndá**, *Oleko-trommelaar die de tonda-trommelaar begeleidt.* Een ander soort trommelaar, naast **odimba wánkói** en **tóndá**, is de **oleko** die de vorigen begeleidt en hun mededelingen met zijn trommel onderlijnt.

Voor de **odimba tóndá** worden ook nog de volgende woorden geseind : **tóndá kongo**, *tonda van de kleine heuvel.* De trommelaar staat veelal op een kleine verhevenheid om berichten mede te delen. Ook vanop één of meerdere oude vijzels, samengebonden of op een rij geplaatst, wordt geseind. Deze eer echter is enkel aan de dragers van het luipaardvel voorbehouden. Verder worden nog de volgende woorden in de berichtgeving gebruikt : **tónd' óókuwɔ́**, **olangɔ́**, **keembá**, **tóndá**, *van zout* (*waarvan men houdt zoals van het zout*), *die men bemint, die zingt.*

IV

Voor de strijders (**dihoka**, **wɛɛmbɔ**) deelt men op de seininstrumenten de volgende woorden mede :

Dihoka dyálătá nkɔi, *strijder die de luipaard snijdt.* Wanneer een luipaard gedood wordt, wordt deze onmiddellijk naar het dorps- of stamhoofd gebracht. De strijders, heden nog, verdelen het vlees.

Dihoka dyálɔlócá nkɔi, *strijder die het luipaardvel oplegt.* Bij het opleggen van het luipaardvel aan chefs of odimba zijn de dihoka met deze taak belast. Zij alleen mogen het luipaardvel aanraken.

Dihoka dyálĕkékala, *strijder die gaat zonder ophouden.* De dihoka kan men niet tegenhouden. De dihoka storen zich om niets en gaan overal doorheen.

Dihoka dyálămámala, *strijder die alles voor zich neemt.* Bij feesten en rouwplechtigheden nemen de dihoka wat hen aanstaat, niemand ken hen dit beletten.

Wɛɛmbɔ wátá ókonjí, *strijder van de strijd*, (*die ontvangt*) *goederen.* Na de strijd overlaadde men de dihoka met geschenken. Ze mochten dan ook nemen wat hen aanstond. **Okonjí** is ook een der woorden gebruikt voor de bruidschat.

Wŏmbé wákúnjá atoko, *bok die tegen de palmbomen stoot.* De dihoka kent geen hindernissen, men denkt hierbij aan de tijd toen ze de vijandige **dihátá**, met versterkte omheiningen, bestormden.

Wŏmbé wádongo dyámbódí, *bok die in grootte* (*en kracht*) *de geiten overtreft.*

Wŏmbé wánukól'êkótó, *bok die in de geitenkooien binnenbreekt.*

'Omámbódí láhéhêka nyangó, *bok die zijn moeder bespringt.* Dit geeft de verregaande aanstellerigheid der dihoka weer. Schijnt, voor wat de dihoka betreft, geen allusie te zijn op het incest.

Mbódí hákombééká asɔ́kɔ́, *geit die de achterdelen niet bedekt.* De dihoka kennen geen schaamte (**nsɔ́nyi**).

Olúí wánkongá lómbela, *slang.* De omschrijving kon niet verklaard worden. Men bedoelt hier een soort giftige slang.

Lájáka ɔkɔkɔ, ɔ́ná..., *die het schapenvel draagt, kind van...* (Volgt een eigennaam.) De dihoka dragen een hoofddeksel van schapenvel.

Wɛɛmbɔ wáʃuké yánjóká, *strijder van het hoedje van* **lɔ̃ká** (vogelsoort). Wanneer de dihoka iemand gedood had mocht hij een rode pluim van een loka opsteken.

Wɛɛmbɔ kóóké onongó wɔ̃má, *strijder die het gevecht niet vreest.*

Elanga tá, *die van het gevecht houdt.*

V

De volgende parafrasen worden gebruikt voor de ouderen (notabelen), (**mbélá, ɔté, mbapá**).

Ɛté koho dyámbélá wásambóláká sambó, *de chefs (die) huiden (dragen) van notabelen, zij vellen oordelen.*

Ɛté wányáma tángɔ́né sáwá, *de dierhoofden kunnen niet (gemengd worden met ander vlees bij de maaltijd)* **sáwá**. De **sáwá**-maaltijd wordt door jagers gehouden nadat zij wild geschoten hebben. Anderen kunnen aan deze openbare maaltijd deelnemen. De voorschriften om aan deze maaltijd te kunnen deelnemen kunnen verschillen (bijv. zij gie deen kinderen hebben). Het dierhoofd, dat de notabele verbeeldt, wordt niet met het andere vlees vermengd. De notabele onderscheidt zich dus van de anderen.

Empalanga wáánto wáábkanga cín' ɔ́ɔ́lɔmbí, *de ouden, de bezitters van het dorp.*

Cín' ɔ́ɔ́lɔmbí is de omschrijving voor *dorp.* Letterlijk betekent dit : *aan de voet van de boom* **ɔlɔmbí** (boom die veel schaduw geeft).

Empalanga wáánkanga wángéló, *ouden, bezitters van het dorp.*

VI

Voor de zanger (**wɛɛmbí**) worden op de seintrommel de volgende kenschetsende omschrijvingen gebruikt :

Wɛɛmbí wééngɔ́láká leedimba, *de zanger die de trommelaar begeleidt.*

Wɛɛmbí wádóói dɔdɔ, *de zanger met de goede stem.*

Wɛɛmbí wálólokoloko, *de zanger van de oude tijden.* Betekent dat hij sedert lang zingt en oude zaken kent.

Okitá wêmbí wálósamanya, *erfgenaam van de zanger met de tweetonige klok.* Het beroep van zanger is erfelijk, of kan ook aangeleerd worden bij een andere **wɛɛmbí**. Voor tweetonige klok wordt ook **losambí** gebruikt.

Wɛɛmbí wánkɔ́i látómbólaka nkɔi, *zanger van de chef, die vereert.* Die verering is veelal een overdrijving. Er zijn ook zangers die de waardigheid van het luipaardvel hebben, zij bespelen dan een grote **losambí**.

VII

De tovenaar-genezer (**wěcí**) wordt onder meer als volgt gekarakteriseerd :

Wěc' ôkonda wóónto, *tovenaar van het woud, der mensen.* Men spreekt dikwijls in de plaats van **wěcí**, van **wěc' ôkonda**. In het bos immers vertoeven de geesten (**edímó, ɔdéngɛ́**). In het bos zoekt hij zijn geneesmiddelen.

Wěcí wáménjɛ́kanga, *tovenaar, bezitter (en maker) van de geneesmiddelen.*

Wěcí héémóláká nyángó, *de tovenaar geneest zijn moeder niet.* Hiervoor roept hij de hulp in van een andere weci daar hij ten opzichte van zijn moeder schaamte heeft (**nsɔ́nyi**).

Wěcí héémóláká enginyá, *tovenaar die geen gek geneest.* De tovenaars menen dat dit nutteloos is.

Wěcí ámbósáká nyɛ́mbɔ, *tovenaar die de (orakel-)voorwerpen schudt.* De tovenaar draagt steeds met zich een **diwóló** (kalebas) met orakelvoorwerpen (**lɔnyɛmbɔ**). Hij schudt deze en leest er de toekomst en de waarheid uit.

Wěc' ôlondó cimbá ndɛ́kɛ, *tovenaar van de* **olondó** (boomsoort) *waarin de wevers* (vogelsoort) *wonen.* De tovenaars beweren dat de geesten van sommige voorwerpen in hen geïncarneerd zijn. Boomsoorten genieten hiervoor vooral de voorkeur. Zo noemt men de tovenaars op de seintrommel ook nog : **wěc' ɔ̂lɛla**, *tovenaar van de* **ɔlɛla** (boomsoort). Ook nog : **wěcí lɔkɔnga áhá ɔlɛmvú**, *tovenaar van de* **lɔkɔnga**, *die niet zacht wordt* (harde boomsoort). De bijzondere

voorkeur gaat naar de **olondó**-boom daar deze **owánji** of **ómámpondo** van de bomen is.

VIII

De behekser (**ɔlɔki**) wordt als volgt benoemd :

Ɔlɔki nkánga sombó ónângó onyá la ngɔndɔ, *behekser, bezitter van de slechte geest(en) broeder van de zon en de maan.*

Ɔlɔky' ǎkênda kó nkɔ́kɔ́ waómí ató, *de behekser bekijkt u en (uw) hennen brengen slechts hanen voort.*

IX

Om het kind (**ɔ́na**) te benoemen kwamen volgende omschrijvingen voor :

Tǎná tátɔ́lɛngɛ́léngɛ́, *zeer kleine kinderen.* **Jɛngɛ́léngɛ́** was niet te verklaren. Het wordt enkel op de seintrommel gebruikt voor „zeer klein".

Yǎná kɛnda yáyǎkóné, *klein kindje van klein (kindje).* **Wǎkóné** wordt ook in de gemoedelijke omgang door ouderen tot jongeren gezegd. Om het begrip „kind" uit te drukken wordt op de seintrommel ook **yáyǎkóné** gebruikt.

Yǎná yádíkɛnda hóóké onto nsɔ́nyí, *klein kindje dat geen schaamte kent voor de mensen.* In de plaats van **dikɛnda** kwam ook **kyɛi** voor.

Yǎná yákɛnda hóók' ônto dimamá lětóla, *klein kindje dat geen schaamte heeft om (gelijk wat) aan de mensen te vertellen.* De volgende variante komt ook voor : **Yǎkóné yákɛnda hóóké onto nsɔ́nyí**.

X

Voor de tweelingen (**dyǎsá**) werd het volgende genoteerd :

Wěcômbá, wěcôkanga, dyǎsá hásakóláká osángɔ́, *de eerstgeborene (van de tweelingen), tovenaar der tovermiddelen, de tweelingen vertellen niet over hun reïncarnatie.* **Osángɔ́** is de geest van een overledene die terug herboren wordt. **Wěcômbá** is samengesteld uit : **wěcí** en **ombá** (naam van de eerstgeborene). In de plaats van **wěcôkanga** kan ook **wěcôkonda** medegedeeld worden (tovenaar van het woud).

ʃáko yáwéécômbá wěcôkanga, *tweedegeborene van de eerstgeborene, tovenaar van de tovermiddelen* (...**wěcôkonda**, *tovenaar van het woud*).

Men denkt dat de tweede der tweelingen uit de eerste geboren wordt. De tweelingen worden dus genoemd op de seininstrumenten als van een bijzondere kracht voorzien. Iemand die ziek is legt beide handen van een tweeling op de zieke plaats ter genezing. De geboorte van tweelingen geeft steeds aanleiding tot grote feesten. Alsdan geeft men de geschenken dubbel, met beide handen. Voor de twee samen wordt getrommeld : **dyǎsá hásakólá osángó**, *de tweelingen vertellen niet over hun reïncarnatie.* Voor het eerste van twee meisjes gebruikt men **mókánga**, alhoewel **ombá** ook gebruikt wordt. Wanneer de trommelaar van tweelingenmeisjes spreekt, seint hij : **osákó lamókánga**, *het tweede en het eerste* (*meisje*).

XI. De mens (**onto**) in het algemeen :
Lokusó lóónto, *kleine worm van mens.*

XII. Over de vrijgezel (**onyimba**) wordt medegedeeld :
Onyimba hátómb' â nkɔi, *de vrijgezel komt niet buiten met het luipaardvel.* „Buitenkomen" duidt hier op het verlaten van de hut of van het woud waarin het opleggen van het luipaardvel gebeurt. De vrijgezel is arm, hij heeft zich immers geen vrouwen kunnen aanschaffen, hij kan dus ook de zware kosten, die het opleggen van het luipaardvel medebrengen, niet bekostigen.
Onyimba hálɔ́té nkɔi, *de vrijgezel draagt het luipaardvel niet.*
Onyimba ʃɔkɔ, *de vrijgezel* (*die het*) *hard* (*heeft*). **Ɛɔkɔ** betekent „moeite". Hij heeft een arm en moeilijk bestaan.

XIII. Het jonge meisje (**osekaséká**) :
Osekaséká odímóto hóóké dako, *het jonge meisje, de vrouw die geen raad aanhoort.*
Osekaséká wáyǎná yákɛnda yáyǎkóné, *jong meisje van klein kindje, van klein kindje.* Loutere vorm-„uitbreiding", om een typische melodie te bekomen.

XIV. De jonge man tussen 20 en 30 jaar (**ɔlɔngɔ**) :
Ɔlɔng' ǎmpámí lólékí wěcí ahindo, *jonge man die de tovenaar in knepen overtreft.* De gehuwde mannen moeten zich bijzonder voor de jonge mannen hoeden, wat betreft hun vrouwen. In dit opzicht overteffen ze zelfs de tovenaars.
Ocingodi wákânjí sóló oteke, *jonge man met groot verlangen naar hennep* (*roken*).

Ɔlɔngɔ wálókéndé mbálembale, *jonge man met vlakke lenden.*

Ɔlɔngɔ wálówángó ókó pele, *jonge man met de loop van een antiloop.* Jonge man die loopt zoals een antiloop.

XV. Mannen die bij het hoofd wonen en zijn dienaars zijn (**olembé**) :

Alembé nkɔt' ânto, *mannen die mensen kwetsen.* (Hier in de betekenis van *doden.*)

XVI. Een zwakzinnige (**longayó**) wordt genoemd :

Longayó ʃák' éétata, *zwakzinnige die men met de zweep slaat.* In de plaats van **etata** komt ook **ekanda** voor.

XVII. Van een man met vele vrouwen (**ɔsɛngɛ**) wordt gezegd :

Ɔsɛngɛ hámɔ́t' ânjala, *de harem komt niet bijeen in tijden van honger.*

XVIII. Man van 40 à 50 en meer (**ompalanga**) :

Empalanga wáánto wáánkang' ǎngéló, *ouden, bezitters van het dorp.* Wordt ook gebruikt voor een jongere die waardigheid heeft geërfd.

Ané wélé kúmányi dyáánkanga wácín' ɔ́ɔ́lɔmbí, *zij die zijn : ouden, bezitters van het dorp.*

XIX. Voor de man (mâle) (**mpámí**) :

Lokusó lóónto lóócingodi wákânjí sóló oteke, *kleine worm van mens, jonge man met groot verlangen naar hennep (roken).*

XX. Vrouw (femelle) (**omóto**) :

Odímóto ndé ékékédi wánkókɔ́, *de vrouw is als een vrouwelijke hen.*

Oseka sámalo, *uit zes.* Betekent : van grote waarde bij uithuwelijking. Misschien hebben we hier ook met de cijfersymboliek te doen. De chef is **dikúmí** (tien). Notabelen gaan door als **divǎ** (negen).

Odímóto hángɔ́né sɔmbɔ, *de vrouw ontleent men niet.*

XXI. Voor de gehuwden, man (**ómí**) en vrouw (**wǎdí**) :

'Omá nyě Lósókóla, *man van vrouw Losokola* (eigennaam).

Wǎdyá Kásɔngɔ, *vrouw van Kasongo.*

XXII. Ouders : Moeder (**nyangó**), vader (**ʃé**) :

Nyǒnto lóótáka onto, *uw moeder, mens die mens voortbrengt.*

ʃóónto lóótáka onto, *uw vader, mens die mens voortbrengt.*

XXIII. Schoonvader (**okiló**) en anderen tegenover wie men een zekere reserve moet in acht nemen :

Okiló ámbóleká wŏto nkángí, *de okilo overtreft de verwanten van het bloed in eerbied.* Men moet meer genegenheid betonen ten opzichte van de **okiló** dan ten opzichte van de eigen bloedverwanten. In de plaats van **ámbóleká** ook **lákáleké**.

Ɔkói ónângó wădí, *schoonbroeder, broeder van de vrouw.*

Okiló ámbóleká wŏto nkángi ; wányŏnto lóóták' oonto wóóseka ʃámalo áyé, *de okilo overtreft de bloedverwanten in eerbied ; moedermens (schoonmoeder) die voortbrengt de mens uw echtgenote.*

We hebben ons hier beperkt tot enkele omschrijvingen, gebruikt voor enige sociale klassen en ouderdomsklassen. We hopen door de studie dezer associatieve denkbeelden te hebben kunnen bijdragen tot de kennis der inlandse denkrichting.

KLINKERLENGTE IN HET OERBANTOE

door A. E. MEEUSSEN

In de reconstructies van MEINHOF, DEMPWOLFF, HOMBURGER en BOURQUIN is er nergens uitdrukkelijk spraak van een tegenstelling tussen korte en lange klinker in het Oerbantoe.

Eerst sedert publicaties als die van LAMAN (Kongo) en BURSSENS (Luba-Kasayi), waarin de klinkerlengte nauwkeurig opgetekend is, is het gebleken dat dit verschijnsel ook aan Bantoetalen eigen is, of toch aan sommige ; meteen was het uit de overeenstemmingen voor iedere onderzoeker duidelijk geworden dat het onderscheid tussen lange en korte klinker moet opklimmen tot het Oerbantoe, en dat talen zonder quantiteitsoppositie, gelijk het Duala, Mongo, Lwena, Nyanja heel waarschijnlijk een vereenvoudiging ondergaan hebben.

Deze eerste conclusies vonden een bevestiging in de colleges van Prof. GUTHRIE, die ik in Londen in 1948-49 kon bijwonen, waarin ook enige voorbeelden van lange klinker in het Oerbantoe gegeven werden ; enkele daarvan verschenen in publicaties : GUTHRIE, *Classification* (***-deet-** *brengen*, ***-tuud-** *neerzetten*), en *Languages of W. E. A.* (***-túúbá** *zes*).

Onafhankelijk daarvan werden de hier voorgelegde resultaten uitgewerkt ; de gebruikte bronnen worden vermeld in de bibliografie ; voor het Bemba evenwel maakte ik dankbaar gebruik van een zo goed als volledige handschriftelijke lijst van werkwoorden met lange klinker, opgesteld door J. SHARMAN (Lusaka, N.-Rhodesië) ; voor het Rundi steun ik op eigen opnemingen.

Als vertegenwoordiger van het Luba dient het Luba-Katanga, vermits Luba-Kasayi, Songye en Bangubangu minder rijk betuigd zijn, en als nauwverwante talen in de regel geen nieuw bewijsmateriaal konden leveren. Hetzelfde geldt voor Bemba en Lamba, waarvan ik alleen het eerste aanhaal.

Afkortingen : Be Bemba, Bq BOURQUIN, Bu Bubangi, Dw DEMPWOLFF, Ga Ganda, Gi Gikuyu, Hb HOMBURGER, Ko Kongo, L lage

toon, La Lamba, Lu Luba-Katanga, Mh MEINHOF, Mo Mongo, Ru Rundi.

A. Beperkingen

In vele Bantoetalen gelden ongeveer de volgende beperkingsregels :

a. op het einde van een woord is alleen korte klinker mogelijk ;

b. vóór nasaalcomplex (**mb**, **nd**, **mp**, enz.) is alleen lange klinker mogelijk ;

c. na halfklinker (**y**, **w**) is alleen lange klinker mogelijk (tenzij de halfklinker intervokalisch is).

De laatste regel is in overeenstemming met een ver-verspreide representatieregel : twee opeenvolgende klinkers zijn vertegenwoordigd door een lange, in bepaalde gevallen voorafgegaan door halfklinker, bijv. (**a-a** :) **aa**, (**a-o** :) **oo**, (**a-i** :) **ee**, (**i-a** :) **yaa**, (**u-a** :) **waa**.

De eerste twee beperkingsregels schijnen al voor het Oerbantoe te gelden ; in elk geval zijn de correspondenties zo, dat we voor het Oerbantoe geen quantiteitsoppositie kunnen aantonen op het woordeinde en vóór nasaalcomplex. Toepassingen van de derde regel blijven buiten beschouwing, vermits ze secundair en zelfs recent zijn, maar vooral omdat ook hier het voornaamste is : quantiteitsoppositie is in zulke omgeving in de regel uitgesloten. Maar wel zullen voorop gevallen behandeld worden van lange klinkers die zich eerst in het Oerbantoe zelf laten ontleden, als toepassingen van bepaalde representatieregels.

B. Secundaire lange klinker

1. Op de naad in denominatieven.

-bíip-** *slecht zijn/worden* (-bip-** Hb) ; vgl. ***-bí** *slecht*.

Ga	**-bíiy-**	Lu	**-biíp-**
Ru	**-bíih-**	Be	**-bíip-**
Ko	**-bíiv-**		

-deep-** L *lang zijn* (-dep-** Hb) ; vgl. ***-de** L *lang*.

Ru	**-reeh-** L *even lang zijn*	Lu	**-léép-** *lang, hoog zijn*
Be	**-leep-** L *lang zijn*		

(Ko dial. **-lev-** L *lang zijn/worden* ; korte klinker).

-kéép-** *te weinig zijn* (-kep-** Hb) ; vgl. ***-ké** *weinig.*

Ga **-kéew-** *schaars zijn* Ru **-kééh-** *schaars zijn*
Be **-céep-** *schaars zijn*

(Ko **-kév-** *klein, licht zijn* ; korte klinker).

Een monosyllabische adjectiefstam is dus in denominatieven op ***-p-** met lange klinker vertegenwoordigd ; vgl. verder ook ***-tụ́ụ́p-** *bot zijn/worden.*

2. Op de naad in verdubbelingen.

maamá** (*mijn*) *moeder* (-ma** Bq).

Ga **máamá** ! *moeder* ! Ru **maamá**
Ko **máama**

taatá** (*mijn*) *vader* (-tata** Hb, ***-tatá** Gr).

Ga **táatá** Ru **daatá**
Ko **táata** Lu **tááta**

-dúúdú** *schrille kreten* (-dudu** Bq).

Ga **-lúúlú** 9 (**endúúlû**) Ru **-rúurú** 9 (**indúurú**)

3. Op de naad in primaire afleidingen.

-dịịk-** L *begraven* (-dịk-** L Mh Gr).

Ga **-ziik-** L Ru **-ziik-** L
Ko **-ziik-** L Lu **-ʒíík-** (***L**)
Be **-siik-** L

Een eenvoudige vergelijking met ***-dịam-** *inzinken*, ***-dịud-** *ontgraven*, ***-dịuk-** *verrijzen* volstaat om te doen inzien dat we hier met ***-dị-ik-**, ***-dị-am-** enz. te doen hebben. Of het Oerbantoe al ***-dịịk-** of nog ***-dịik-** had is niet uit te maken.

-dụ́ụ́d-** *zich uitkleden* (-dụ́ụ́k-** *loskomen* (v. kleren).

Ko **-vúul-** *uittrekken* (*kleren*)
Lu **-vuúl-** *z. uitkleden*
-vuúk- *losraken*
Be **-fúul-** (*kleren*) *afleggen*

Vergelijking met ***-dụ́ad-/-dụ́at-** (*kleren, ring* enz.) *dragen*, ***-dụ́ik-** *geven om aan te trekken* wijst op ***-dụ́-ud-**, ***-dụ́-uk-**, ***-du-ad/t-** ***-dụ́-ik-** ; (***-bụad-** Mh, ***-jụad-** Hb)

-túúd-** *neerzetten* (-tuud-**, ***-tu-ud-** Hb).

Gi **-túúr-** *wonen* Ga **-túul-** *zitten, blijven*

Ru -túur- *neerzetten* Ko -túul- *neerzetten*
Lu -tuúl- (*op de grond*) *neerzetten, halte houden*
Be -túul- *neerzetten, verlossen*

De verwante vormen *-túad- (*op het hoofd*) *dragen*, *-túik- *te dragen geven*, (*op het hoofd of de schouders*) *laden* laten een ontleding toe tot *-tú-ud-, *-tú-ad-, *-tú-ik-.

*-kúúd- *uittrekken, uithalen.*

*-kúúk- (*uit de steel*) *loskomen* (*-kud- Hb Bq).
Gi -kúúr- *uithalen*
Ga -kúul- *ontwortelen*, -kúuk- *uit de steel loskomen*
Ru -kúur- *uittrekken*
Ko -kúul- *verlossen*, -kúuk- *losvallen* (blaren)
Lu -kuúl- (*tanden*) *trekken*, -kuúk- *uitvallen* (tanden)
Be -kúul- (*tanden*) *trekken*, (-kúuk- *verhuizen*)

De vorm *-kúik- is o. m. in Rundi, Kongo en Bemba goed betuigd met de betekenis *metaal* (van bijl, hak of speer) *in de steel bevestigen*, en brengt ons tot *-kú-ud-, *-kú-uk-, *-kú-ik-.

De laatste vier woordfamilies laten een besluit toe over primaire kernen CV :
*-dị-- L *in of uit de grond* (*brengen, zijn*)
*-dụ́-- *aan of van het lijf...*
*-tú-- *op of van het hoofd...*
*-kú-- *in of uit de steel...*

Een ander geval hebben we in *-tíín- *vrezen* (*-tid- Hb) :
Ru -tíiɲ- Lu -ciín-
Ko -tíin- Be -tíin-

Hiertegenover staat de kortere vorm *-tí-, die nog in Ga -tí- *ontzien*, Gi -tíí- *eren* e. a. betuigd is. Ook hier, al heeft Gikuyu lange klinker *zonder* suffixmedeklinker, lijkt dus de lange klinker van *-tíín- secundair (*-tí-in-?).

C. Primaire lange klinker

In de nu volgende reconstructies hebben we een lange klinker die voorlopig geen ontleding toelaat.

*-xịịm- (-pịịm-?) L *tevreden zijn*
Ga -siim- L *goedkeuren* Ru -ʃiim- L *graag hebben*

Vgl. Mo -ɟmil- L *tevreden zijn*, Bu -yɟmɟs- L *toestaan*.

Dit woord is heel moeilijk ; vgl. Be -siim- L *aarzelen*, Lu -ʃíím- (*L) *weigeren* enz.

***-níín-** *klimmen, stijgen*
(Ga -lîŋŋ- *klimmen*) Be **-níín-** *stijgen*
Vgl. Mo -nínul- (niet met ɟ, ɥ) (*prijs*) *verhoger*.

***-tiit-** (?) L.
Lu -cíít- (*L) *vertrappen* Be **-tiit-** L *drukken*
Ko -tiit- L *schudden, slaan*

***-pɟɟt-** (?) L *zwart zijn*.
Lu -fíít- (*L) Be **-fiit-** L

***-bíík-** (*weg*)*leggen* (*-bik- Hb).
Ga -bíik- (*eieren*) *leggen* Ru **-bíik-** *op zij leggen*
Lu -biík- *op zij leggen* Be **-bíik-** *plaatsen*

***-peem-** L *ademen* (*-pem- Bq).
Ga -weem- L *hijgen* Ru **-heem-** L *ademen*
Ko -ʋeem- L *blazen* Be **-peem-** L *ademen*

***-keem-** L *steken* (pijn) (maar ***-kém-** *schreeuwen*, *-kem- Bq).
Lu -kéém- (*L) Be **-ceem-** L

***-bééde** 5 *borst* (*-béde Mh Gr).
Ga -béere 5 Ru **-béere** 5
Luba-Kasayi -beelé 5 Ko **-beene** 5 (toon onduidelijk)
Te onderscheiden van ***-bede** L 9 *voorkant*.

***deedó** *vandaag* (*-dedo Bq).
Ga **leeró** Ru **reeró** *dus*
Ko **léelo** *dadelijk, vandaag* Lu **léélo**

***-peed-** L *licht zijn, zwieren*.
Lu -péél- *licht zijn* Be **-peel-** L *zwieren*

***-béép-** *liegen* (*-bep- Hb).
Ru -béeʃ- Lu **-beép-**
Be -béep- *beliegen*

***-peep-** L *ademen, blazen* (*-pep- Mh).
Gi -heeh- L *blazen* Lu **-peep-** L (***éé** !) *blazen*
Ko -ʋeeʋ- L *in de wind hangen*
Be **-peep-** L *roken* (tabak)

-déét-** *brengen* (-dét-** Mh Gr).

(Gi **-rééhe**) Ga **-léet-**
Shi **-leeŋ-** *H Lu **-leét-**
Be **-léét-**

***-teet-** (L?) *snijden.*

Lu **-téét-** *stuk afsnijden* Ko **-téet-** *breken, hakken*
Be **-teet-** L *snijden*

***-beek-** L *schitteren.*

Lu **-béék-** *glanzen, schitteren*
Be **-beek-** L *pinkelen*

***-téék-** *plaatsen, (op het vuur) zetten* (vgl. ***-tedek-**, ***-tiadek-** Mh, Dw ; ***-ti-** Mh).

Ga **-téek-** *plaatsen* Ru **-téek-** *eten klaar maken*
Lu **-teék-** *op het vuur zetten* Be **-téek-** *met zorg plaatsen*
Secundaire lange klinker?

***-maam-** L *gladstrijken.*

Lu **-máám-** *L *effen maken* (o. m. brij)
Be **-maam-** L *voedsel gladstrijken*
cfr. Bu **-mam-** L *(be)voelen, aanraken.*

-táano** *vijf* (-táno** Mh Gr).

Ga **-táano** Ru **-taano** L
Lu **-taáno** Ko **-taanu** L

Eigenaardig is dat het Mongo hier twee klinkers heeft, **-táanu**, of toch dubbele toon, **-tânu**, terwijl het anders lange klinker door enkelvoudige korte klinker reflecteert.

-káán-** (?) *weigeren* (-kan-** Mh)

Ga **-gáan-** *loochenen, weigeren*
Lu **-kaán-** *niet afgaan* (poeder)
Be **-káan-** *ontzeggen*
(Ko met korte en lage klinker : **-kan-** L).

-dáád-** *liggen, slapen...* (-dád-** Mh Gr).

Gi **-ráar-** *nacht doorbrengen* Ru **-ráar-** *nacht doorbrengen*
Ko **-láal-** *nacht doorbrengen* Lu **-laál-** *gaan slapen*
Be **-láal-** *slapen*

-báág-** *villen* (-bag-** Hb).

Ga **-báag-** *villen* Ru **-báag-** *slachten...*

***-nood-** L *slijpen* (*-nod- Mh).
Gi -noor- L *wetten* Lu -nóón- (*L) *scherpen*
Be -noon- L *scherpen*

***-póód-** *slaan met.*
Be -pool- *slaan* (stok) Songye -poól- *slaan met iets*
Ru -hóor- *beenderen hakken*

***-tóód-** *oprapen* (*-tod- Bq).
Ga -tool- *(aan)nemen* Ru -tóor- *uitkiezen*
Shi -ṛool- *H *oprapen* Be -tool- *oprapen*

***-kóód-** (?) *schrepen.*
Lu -kóól- (*L) *afkrabben* Be -kool- L *schoonschrepen*
(Ko -kool- *plukken*)

***-poop-** L *inslaan* (met hamer).
Lu -póóp- (*L) *hameren* Be -poop- L *inhameren*

***-dóót-** *dromen* (*-dót- Mh Gr).
Gi -róót- Ga -lóot-
Ru -róot- Lu -loót-
Be -lóot- (Ko -lootw- L !)

***ɲóóta** (-á?) *dorst* (*-jota, -jonta, -ota Mh, *-nota Hb).
(Ga 9 eɲɲônta) Ru 9 iɲóota
Luba-Kasayi 10 ɲoota L (*HH)

***-toot-** L *uitbroeden.*
Lu -tóót- (*eieren*) *uitpikken* Be -toot- L (*eieren*) *uitpikken*
(?Ko -tót- *pikken*)

***-cuum-** L *druppen.*
Lu -súúm- *L *afdruppen* Be -suum- L *lekken*
Ru -suum- L *razen* (neerstortend water)
isuumo L *waterval*

***-búúd-** *meedelen* ; caus. *vragen* (*-bud- Mh...).
Ga -búulir- *zeggen tegen...*
-iz- *ondervragen*
Ko -búul- *vernoemen, verhalen* (ook : *openen*) Lu -buúl- *te kennen geven*
Be -búusi- *ondervragen*

***-púúd-** *dorsen, slaan* (*-pud- Mh).
Gi -húúr- *slaan* Ga -wúul- *dorsen*
Ru -húur- *dorsen* Lu -puúl- *slaan met iets*
Be -púul- *slaan*

***-puup-** L *waaien.*

(Gi **-pṵṵp-** L *blazen* Ru **-huuh-** L *waaien*
Ko **-vuuv-** L *waaien* Be **-puup-** L *waaien*

-tṵ́ṵ́p-** *bot zijn, worden* (-tṵp-** Bq).

Gi **-tṵ́ṵ́h-** *bot zijn* Ga **-fúubeeter-** *bot worden*
Ru **-pfúuh-** *bot worden* Be **-fúup-** *bot worden*

Misschien een denominatief van een adjectiefstam ****-tṵ́** *bot.*

-tuut-** L *slaan* (-tunt-** Bq).

Lu **-túút-** (*****L) *gieten* ; (*af*)*slaan*
Ko **-tuut-** *herhaaldelijk slaan*
Be **-tuut-** L *neerslaan*

***-búúk-** (en ***-bi̧uk-**) *opstaan.*

(Gi **-úkir-** *wakker worden*) (Ga **-zúukuk-** *wakker worden*)
(Ru **-vyúk-** *wakker worden*) Lu **-buúk-** *opstaan*
Be **-búuk-** *opstaan* (uit slaap)
Secundaire lange klinker?

Nieuwe reconstructies : ***-maam-** L *gladstrijken*, ***-poop-** L *inhameren*, ***-cuum-** L *neervallen* (water), ***-puup-** L *waaien* ; onzekere : ***-xi̧im-** L *tevreden zijn* (*met*), ***-níín-** *stijgen*, ***-tiit-** L *drukken* enz., ***-pi̧it-** L *zwart zijn*, ***-keem-** L *steken* (pijn), ***-peed-** L *licht zijn*, ***-teet-** (L?) *snijden*, ***-beek-** L *schitteren*, ***-póód-** *slaan met*, ***-kóód-** *schrepen*, ***-toot-** L *uitbroeden*, *-pikken* ; deze tweede reeks, met alle voorbehoud te nemen, kan helpen bij verdere vergelijking.

Opmerkelijk is het groot aantal reflexen met korte klinker in het Lamba : **-pem-** *ademen*, **-bele** 5 *borst*, **-bep-** *liegen*, **-cep-** *schaars zijn*, **-let-** *brengen*, **-tet-** (*hoofd*) *afslaan*, **-sanu** *vijf*, **-non-** *slijpen*, **-tol-** *oprapen*, **-lot-** *dromen*, **-kul-** *trekken* ; het Lamba schijnt op weg om het onderscheid tussen lange en korte klinker te verliezen.

In de voorgebrachte reconstructies met lange klinker komen bijna alleen werkwoorden voor, en een goed deel daarvan zijn secundair ; dat schijnt erop te wijzen dat lange klinker in het Oerbantoe een niet al te zelfstandig verschijnsel was ; maar het is zonder verdere gegevens niet uit te maken of dat regressie betekende ofwel een pas beginnende ontwikkeling.

Bibliografie

ARMSTRONG, L., *The phonetic and tonal structure of Kikuyu*, Londen, 1940.

BOURQUIN, W., *Neue Ur-Bantu-Wortstämme*, Berlijn, 1923.

—, *Weitere Ur-Bantu-Wortstämme*, Afrika und Übersee 38 (1953) 27-48.

BURSSENS, A., *Tonologische schets van het Tshiluba*, Antwerpen, 1939.

—, *Vorm en tonen van de infinitief in het Amashi*, Kongo-Overzee 16 (1950) 228-233.

DEMPWOLFF, O., *Beiträge zur Kenntnis der Sprachen in Deutsch-Ostafrika* ; 9. *Ostbantu-Wortstämme*, Zeitschrift für Kolonialsprachen 7 (1917) 134-192.

DOKE, C., *English-Lamba vocabulary*, Johannesburg, 1933.

GREENBERG, J., *The tonal system of Proto-Bantu*, Word 4 (1948) 196-208.

HOMBURGER, L., *Étude sur la phonétique historique du bantou*, Parijs, 1914.

HULSTAERT, G., *Dictionnaire français-lomongo*, Tervuren, 1952.

KITCHING, M., BLACKLEDGE, G., MULIRA, E., NDAWULA, E., *A Luganda-English and English-Luganda dictionary*, Londen, 1952.

LAMAN, E., *Dictionnaire kikongo-français*, Brussel, 1936.

MEINHOF, C., VAN WARMELO, N., *Introduction to the phonology of the Bantu languages*, Berlijn, 1932.

STAPPERS, L., *Het toonsysteem van het Buina Milembwe (Zuid-Kisongye)*, Kongo-Overzee 18 (1952) 199-242.

VAN AVERMAET, E., *Dictionnaire kiluba-français*, Tervuren, 1954.

WHITEHEAD, J., *Grammar and dictionary of the Bobangi language*, Londen 1899.

BANTOE g EN j
VERGELEKEN MET HET LOMONGO

door A. De Rop, M. S. C.

In zijn studie *Les phonèmes Bantou G et J non précédés de nasale* [1] zegt A. Coupez dat de reconstructies van Meinhof en Bourquin [2] betreffende de Bantoe-fonemen **g** en **j** te wensen overlaten, buiten de gevallen waar deze fonemen voorafgegaan zijn door een nasaal. In een lijst woordstammen geeft A. Coupez aan welke reconstructies met **g** eigenlijk, volgens het materiaal van de schrijvers, het foneem **j** zouden moeten hebben.

In onze licentiaatsverhandeling *Vergelijkende klankleer van het* **Lɔmɔ́ngɔ** [3] hebben wij eveneens op de Bantoe-woordstammen van Meinhof en Bourquin gewerkt. We geven hier weer wat de vergelijking van die woordstammen met het **Lɔmɔ́ngɔ** opleverde voor de fonemen ***g** en ***j**.

Het foneem *g

1. Bantoe **g** is in het **Lɔmɔ́ngɔ** vertegenwoordigd door **k**, zowel in het begin als in de woordstam zelf. Het **Lɔmɔ́ngɔ** sluit op dit punt aan bij het Bobangi en Kikongo. We kunnen dit met een lijst voorbeelden illustreren.

Met ***g** in het begin van de woordstam :

***-gaba**, *verdelen*	**-kafa** [4]
***-gada**, *omdraaien*	**-kaja**, *omdraaien met opening naar boven*

[1] A. Coupez, *Les phonènes Bantou* g *et* j *non précédés de nasale*. Zaïre, VIII, 1954, II, 157-161.

[2] Meinhof-Van Warmelo, *Introduction to the Phonology of the Bantu Languages* (Berlin, 1932) ; W. Bourquin, *Neue Ur-Bantu-Wortstämme* (Berlin, 1923).

[3] A. De Rop, *Vergelijkende klankleer van het Lɔmɔngɔ*. Verhandeling voor het licentiaat in Afrikaanse Linguistiek, Kath. Universiteit, Leuven, 1952-1953, handschrift.

[4] De klinkers door Meinhof en Bourquin weergegeven als e o i u î û, worden in deze studie in „Africa-spelling" ɛ ɔ e o i u geschreven.

*-gadama, *op de rug liggen*	-kalema
*-ganɔ, *vertelsel*	-kanola, *vertellen*
*-geda, *maken, doen*	-kela
*-gema, *gezond, sterk zijn*	-kéma
*-gɛda, *vloeien*	-kɛla
*-gɛda, *koren wannen, reinigen*	-kɛ́la, *schoonmaken*
*-gɛgɔ, *maaltand*	ɛ-kɛku
*-gɛnda, *gaan*	-kɛnda
*-gida, *zich onthouden van*	-kila
*-godɔ, *avond*	bɔ-kɔlɔ
*-godo, *been*	lo-kolo
*-goeda, *vatten*	-koela, *nemen voor iemand*
*-gomba, *omheinen*	-komba, *afsluiten*
*-gomba, *onvruchtbaar*	e-komba
	bo-komba, *onvruchtbaarheid*
*-gonda, *bebouwde grond*	bo-konda, *hoogland*
*-gɔbɛ, *haak*	i-kɔfɔ
*-gɔnga, *lans*	li-kɔngá
*-gɔnga, *uitkoken*	-kɔ́nga, *zijgen, filtreren*
*-gɔngɔ, *rug*	bɔ-kɔngɔ

Met *g in de woordstam :

*-dɛgɛ, *s. vogel*	lɔ-lɛkɛ, *ploceus-vogel*
*-dɔga, *betoveren*	-lɔka
*-gaga, *spleet, kloof*	bo-nkaka
*-jɔga, *baden*	-ɔ́ka (básí)
*-jɔgu, *olifant*	njɔku
*-kigɛ, *wenkbrauw*	lo-kíki
*-ɔgoa, *zout*	bo-kwá
*-pigɔ, *nier*	lo-fíko, *lever*
*-tiga, *achterlaten*	-tsíka
*-tigada, *achterblijven*	-tsíkala

2. Wanneer Bantoe **g** met een nasaal samentreft in het begin of in de woordstam zelf, wordt dit foneem in algemene regel in het **Lɔmɔ́ngɔ** eveneens door **g** vertegenwoordigd :

*-ganda, *familie-plaats*	nganda, *tijdelijke woonplaats*
*-ganga, *geneesmiddel, dokter*	bo-nganga

*-gɛngɛ, *krekel*	ngéngé
*-gɔdi, *bindtouw*	lɔ-ngɔlí, *bindliaan*
*-gɔmbɛ, *rund*	ngómbɛ, *koe*
*-gɔma, *trom*	ngɔmɔ
*-godo(bɛ), *varken*	ngúlu
*-goma, *strijken*	-ngoma

Uit sommige feiten blijkt dat hier een klankwijziging aan gang is in het Lɔmóngɔ. Als bewijs hiervoor een paar gevallen, waarin Bantoe begin-g samen met de nasaal n als nk vertegenwoordigd is in het Lɔmóngɔ :

*-gaga, *kloof, spleet*	bo-nkaka
*-gɔngɔdɔ, *duizendpoter*	nkɔ̂ngɔlɔ́
*-gubo, *nijlpaard*	nkufó
*-gwɛ, *luipaard*	nkɔi

Ditzelfde feit valt waar te nemen in twee stammen, die naast de vertegenwoordiging ng een variante hebben met nk :

*-ganga. *geneesmiddel, dokter*	bo-nganga
	nkanga, *medicijnman*
*-gɔdi, *bindtouw*	lɔ-ngɔlí, mv. ngɔlí
	lɔ-kɔlí, mv. nkɔlí

3. Tegenover deze vaststaande feiten vonden wij bij Meinhof en Bourquin een aantal woordstammen, waar Bantoe g in het Lɔmóngɔ geen vertegenwoordigdiging vindt :

*-gamba, *spreken*	-amba, *antwoorden*
*-gana, *kind*	b-ɔ́na, mv. b-ána
*-gan-ɛka, *in de zon te drogen leggen*	-ánya
*-gata, *splijten*	-áta
*-gemba, *zingen*	-émba
*-gena, *onderdompelen*	-ína
*-gesɛ, *vader*	isé
*-geta, *roepen*	-éta
*-gɛda, *meten*	-ɛja
*-gɛda, *wit worden, schijnen*	-ɛ́la
*-gɛdi, *maneschijn*	w-ɛ́li
*-gɛdu, *wit, helder*	w-ɛ́lɔ

*-gɛgama, *steunen op*	-ɛ́kama
*-giba, *stelen*	-íya
*-gina, *naam*	l-ína
*-ginɔ, *tand*	l-íno
*-gisɔ, *oog*	l-íso
*-godo, *neus*	j-ólo
*-goke, *honig*	j-ɔké, *honigsoort*
*-gɔnda, *mager worden*	-ɔ́nda
*-gɔti, *ster*	b-ɔ́tsi
*-gɔtɔ, *vuur*	i-ɔ́tɔ́, *haard*

Het foneem *j

1. Bantoe j is in het Lɔmɔ́ngɔ als j vertegenwoordigd na een nasaal :

*-jada, *honger*	njala
*-jɔgu, *olifant*	njɔku
*-jɔka, *slang*	njwá
*-ja, *buiten*	ba-njá

2. In andere omgevingen heeft Bantoe j in het Lɔmɔ́ngɔ geen vertegenwoordiging :

*-jeba, *weten, kennen*	-éa
*-jɔga, *baden*	-ɔ́ka

In onze licentiaatsverhandeling hadden wij de lijst woordstammen (nr. 3, blz. 458) onder voorbehoud aangegeven. Volgens het Lɔmɔ́ngɔ-materiaal hoort deze lijst eigenlijk thuis onder het foneem *j, dat in het Lɔmɔ́ngɔ niet vertegenwoordigd is, behalve in verbinding met een nasaal.

De vergelijking van de Bantoe-woordstammen op g en j van Meinhof en Bourquin met het Lɔmɔ́ngɔ bevestigt de hypothese van A. Coupez, dat meerdere stammen door de schrijvers onder *g gerangschikt, niet verantwoord zijn en beter onder *j thuishoren. Dit geldt, zoals uit de lijst blijkt, vooral voor werkwoordstammen en stammen van substantieven van klasse 5.

BIBLIOGRAFIE

F. Van Langenhove, *La question des aborigènes aux Nations Unies — La Thèse belge* (Brussel 1954, Koninklijk Belgisch Koloniaal Instituut), 122 blz.

Bekend zijn de voorschriften welke in het Handvest der Verenigde Naties werden opgenomen omtrent de niet-zelfbesturende gebieden. Behoudens bepaalde zeer algemene verplichtingen, die hun worden opgelegd, aanvaarden de Staten-leden, aan de Secretaris-Generaal van de Organisatie regelmatig ter voorlichting voor te leggen statistische en andere gegevens van technische aard nopens de economische, sociale en opvoedkundige toestand van de niet-zelfbesturende gebieden. Het betreft het beheer van gebieden waarvan de bevolking nog niet een volledige mate van zelfbestuur heeft bereikt.

Nadere aanduiding over deze „niet-zelfbesturende" gebieden welke bedoeld zijn, wordt niet gegeven. Alleen kan uit art. 74 van het Handvest worden besloten dat er een tegenstelling werd gemaakt tussen het „metropolitaanse" grondgebied en de niet-zelfbesturende gebieden. Nochtans werd evenmin beschreven wat onder metropolitaans grondgebied moet worden verstaan.

Het schijnt moeilijk kortweg als metropolitaans grondgebied te aanzien, al wat niet „kolonie" of „protectoraat" is. Dit ware een zeer willekeurige interpretatie. Zal men als metropolitaans grondgebied beschouwen, aldus de vraag van Prof. van Langenhove, eilanden zoals Andaman en Nicobar, gelegen op een duizend kilometer van het kontinentaal grondgebied van India, en die geheel met oerwoud zijn bedekt, en bewoond zijn door enkele overlevenden van haast ongekende primitieve volksstammen?

Volgens de Belgische stelling, welke in de UNO-kringen wordt verdedigd, zou Hoofdstuk XI van het Handvest moeten worden uitgebreid tot alle gebieden, waarvan de bevolking nog niet een volledige mate van zelfbestuur heeft bereikt, onverschillig de benaming die aan deze gebieden werd gegeven : kolonie, protectoraat of hoe anders ook. In feite hebben tot nog toe slechts acht staten inlichtingen verstrekt over niet-zelfbesturende gebieden.

In de onderhavige brochure licht Prof. van Langenhove uitvoerig de Belgische stelling toe. Hij geeft een belangwekkende documentatie over de toestand van zekere z. g. primitieve groepen („aborigènes") in Amerika, Azië en Oceanië, die ongetwijfeld nog niet over een voldoende mate van zelfbestuur beschikken, maar die nochtans niet als „kolonies" worden beschouwd. Hij beklemtoont de noodzakelijkheid om zich voor deze volksgroepen te interesseren. Het internationaal recht zou een achteruitgang ondergaan, indien het deze groeperingen buiten beschouwing liet.

Het gezag van de bestendige afgevaardigde van België bij de UNO maakt deze brochure tot een eersterangsdocument, dat het gestelde vraagstuk zeer duidelijk belicht.

F. Van Goethem

MEDEDELINGEN

1. De eerste universiteit in Belgisch-Kongo. — In Oktober 1954 zal de inhuldiging van de Universiteit te Leopoldstad en Kimwenza, gekend onder de naam „Lovanium" plaats hebben. Lovanium zal het eigenlijk universitair in 1954 openen met een candidatuur in de natuur- en geneeskundige wetenschappen, waarna de studenten zullen kunnen toetreden tot een faculteit van geneeskunde of tot een hoger landbouwinstituut. Tezelfdertijd zal begonnen worden met een candidatuur in de sociale en administratieve wetenschappen en met een candidatuur in de psychologische en pedagogische wetenschappen. De oprichting van een theologische faculteit en van een hogere technische school ligt ter studie. Lovanium verwerpt vastberaden elk rassenonderscheid ; de universiteit staat open voor alle studenten die intellectueel en moreel voldoen ; zij denkt er evenmin aan enige confessionele exclusiviteit uit te spreken ; ieders overtuiging zal geëerbiedigd worden in een ruime geest van intellectuele verdraagzaamheid. De voorwaarden om tot de universiteit toegang te krijgen zijn in beginsel dezelfde als voor de Belgische universiteiten.

2. Cultureel Afrika Instituut. — Onlangs werd in Nederland een „Cultureel Afrika Instituut" opgericht. Het doel er van is een

bijdrage te leveren tot de culturele openlegging van Afrika en tot het scheppen van geestelijke gemeenschap met de Afrikaanse mens.

De middelen om dit doel te bereiken zijn :

1. Contactname met Afrikanen, hetzij leidende figuren, hetzij schrijvers, dichters, musici, kunstenaars.

2. Contactname met kolonisten, missionarissen en zendelingen.

3. Het verzamelen en bestuderen van inheemse literatuurbronnen inheemse plastiek, muziek, vormen van religieus leven enz.

4. Het interesseren van de pers voor Afrika door het leveren van copij en het instellen van Afrikaanse correspondentschappen.

5. Het geven van lezingen, voordrachtavonden, films enz.

6. Het publiceren van studies en inheemse bronnen.

7. Het mogelijk maken van (journalistieke) studiereizen, zowel van Europeanen in Afrika als Afrikanen in Europa.

8. Het uitgeven van een internationaal tijdschrift dat zoveel mogelijk Afrikaanse medewerkers zal aantrekken en zich vooral zal bezig houden met problemen van Eurafrikaanse aard.

Genoemde verzamelingen van het Instituut zullen worden ondergebracht in een nieuw te bouwen Afrika-museum op het grondgebied van Missiehuis St. Paul te Arcen (Ned. Limburg), waar in de toekomst ook speciale tentoonstellingen, studiebijeenkomsten, muziek- en voordrachtavonden gehouden zullen worden.

De leiding van het Instituut berust bij Juul van de Kolk en Johan van Os ; Secretariaat : Waterstraat 17, Leeuwen-boven (Nederland) Tel. K 8879 — 363 ; giro : 595772.

Tot de vaste medewerkers behoren behalve een groot aantal Europeanen (auteurs, zendelingen en missionarissen) verschillende Afrikaanse schrijvers zoals de Bantoe Arthur Nuthal, Fula, Minnie Postma e. a.

Het Instituut wil zich zoveel mogelijk leden aanwerven om zijn activiteiten mogelijk te maken en een zo ruim mogelijke kring te interesseren. De leden worden regelmatig van de bedrijvigheid van het Instituut op de hoogte gehouden en — waar mogelijk — in de gelegenheid gesteld daaraan deel te nemen. Het inschrijfgeld voor een gewoon lidmaatschap bedraagt f. 2.50. Voor een speciaal donateurschap f. 5. — Een lidmaatschap dat tevens een abonnement op het uit te geven tijdschrift insluit, vereist f. 10. aan inschrijfgeld.

ONTVANGEN BOEKEN EN STUDIES

E. van Avermaet, *Dictionnaire Kiluba-Français* (Tervuren 1954, Museum van Belgisch-Kongo) ; XVI + 838 p. ; kaart.

Nations Unies, *Études spéciales sur la situation de l'enseignement, Territoires non autonomes.* Résumés et analyses des renseignements transmis au Secrétaire général au cours de l'année 1953. (New-York 1954) ; v + 149 p.

G. Hostelet, *L'œuvre civilisatrice de la Belgique au Congo de 1885 à 1945. I, L'œuvre économique et sociale.* (Bruxelles 1954, Institut Royal Colonial Belge) ; 512 p., kaart.

J. Mouchet, *Vocabulaires comparatifs de sept parlers du Nord-Cameroun.* Études Camerounaises, t. IV, nos 41-42. (Institut Français d'Afrique Noire, Centre Cameroun, 1953).

Union Minière du Haut-Katanga, *Verslagen van de Raad van Beheer en van de Raad van Commissarissen... Vergadering van 24 Juni 1954* (Brussel 1954) ; met foto's en kaart.

Knut Byström, *Notes on the Ekparabong Clan, Cross River district — Ogoja Province in S E Nigeria.* Orientalia Suecana, vol. III, fasc. 1, 3-26 ; 15 fig. (Uppsala 1954).

Journal de la Société des Africanistes, t. XXIII, fasc. 1-2 (Paris 1953) : **A. Masson Detourbet,** *Croyances relatives à l'organisation politique du royaume Lagonane (Kotoko du Nord-Cameroun,* 7-34. — **R. Decary,** *La bouche et les dents dans les coutumes malgaches,* 35-42. — **P. Huard,** *Répertoire des stations rupestres du Sahara oriental français,* 43-76. — **B. Holas,** *Remarques sur la valeur sociologique du nom dans les sociétés traditionnelles de l'Ouest africain,* 77-86. — **D. Champault,** *La naissance à Tabelbala (Sahara Algéro-Marocain),* 87-101. — **R. Vaufrey,** *L'âge de la pierre en Afrique,* 103-138. — **F. Bolsan,** *Découverte d'une œuvre très ancienne dans l'art bushman à l'intérieur du mont Tsodillo-femelle au désert du Kalahari,* 139-143. — **M. Palan Marti,** *Bibliographie africaniste,* 147-212.

Archiv für Völkerkunde, Bd. VIII, (Wien 1953), o. m. : **H. A. Bernatzik,** *Untersuchungen der zeichnerischem Begabung von Fremdvölkern farbiger Rasse,* 3-57. — **L. Zöhrer,** *Studie über das Schwert bei den Tuareg der Sahara,* 228-268.

M. Soret, *Démographie et problèmes urbains en A. E. F. Poto-Poto — Bacongo — Dolisie.* Mémoires de l'Institut d'Études centrafricaines, no 7 (Brazzaville 1954).

Nations Unies, *Développement de l'économie de marché en Afrique tropicale* (New-York 1954) ; 69 p.

—, *Aperçu de l'évolution des conditions économiques en Afrique 1952-53. Supplément au Rapport sur l'économie mondiale* (New-York 1954), 93 p.

G. L. Haveaux, *La tradition historique des Bapende orientaux* (Bruxelles 1954, I. R. C. B.) ; 56 p.

A. Verbeken, *Contribution à la géographie historique du Katanga et de régions voisines* (Bruxelles 1954, I. R. C. B.), 111 p.

Union Minière du Haut-Katanga, *Monographie 1954* (Brussel 1954) ; 154 p., geïllustreerd.

Jan-Albert Goris, *Belgian Congo-American Survey 1954. A Publication devoted to the Promotion of Trade Relations between Belgium the Belgian Congo and the United States of America* (New York 1954, Belgian Chamber of Commerce in the U. S. A.) ; 168 p., geïllustreerd.

P. Denolf, *Aan de Rand van de Dibese* (Brussel 1954, Kon. Belgisch Koloniaal Instituut) ; 846 p., kaarten.

Noel Morss, *Clay Figurines of the American Southwest...* Papers of the Peabody Museum... Harvard University (Cambridge, Massachusetts, U. S. A. 1954) ; 114 p., 31 fig.

A. L. Epstein, *Juridical Techniques and the Judicial Process. A Study in African Customary Law.* The Rhodes-Livingstone Papers, n^r^ 23 (Manchester University Press 1954, Manchester) ; 37 p.

Human Problems in British Central Africa XV (The Rhodes-Livingstone Journal, Lusaka ; published by the Manchester University Press, 1954). Bevat o. a. : **W. Watson,** *The Kaonde Village.* — **D. Niddrie,** *The Road to Work : A Survey of the Influence of Transport on Migrant Labour in Central Africa.*

J. J. Maquet, *Aide-mémoire d'ethnologie africaine* (Bruxelles 1954, Institut Royal Colonial Belge) ; 77 p.

A. Ombredane, *L'exploration de la mentalité des Noirs congolais au moyen d'une épreuve projective : Le Congo T. A. T.* (Bruxelles 1954, Institut Royal Colonial Belge) ; 244 p. ; 18 fig.

KONGO-OVERZEE BIBLIOTHEEK

ONDER DE LEIDING VAN PROF. DR. A. BURSSENS
UNIVERSITEIT TE GENT

VIII

AMAAT BURSSENS

INLEIDING TOT DE STUDIE VAN DE KONGOLESE BANTOETALEN

XXII + 152 p., 25 × 16,5 cm ; F 120

Dit werk bevat enkel het belangrijkste uit de spraakkunst der Kongolese Bantoetalen.

Volgende talen worden in dit boek behandeld : vooreerst het *Luba* van Kasayi, vermits deze modeltaal het best geschikt is om beginnelingen een idee te geven van wat een Bantoetaal eigenlijk is ; vervolgens het *Mongo*, de hoofdtaal van het Centraal Kongogebied ; dan het *Swahili*, dat zeer belangrijk is voor Oost-Kongo ; ten slotte het *liNgala*, de *lingua franca* van het Westen, dat gesproken wordt van Leopoldstad tot Buta en waarvan de kennis haast onontbeerlijk is.

Deze Inleiding *zal grote diensten bewijzen, niet alleen aan de leerlingen van de Koloniale School, maar eveneens aan de missionarissen, de beambten en zelfs aan de „geëvolueerden" van onze Kongo, alsmede aan allen die zich bezig houden met de studie van de wonderbare talen van Midden-Afrika.*

INTRODUCTION A L'ÉTUDE DES LANGUES BANTOUES DU CONGO BELGE

XXII + 152 p., 25 × 16,5 cm ; F 120

Cet ouvrage ne contient que l'essentiel de la grammaire des langues bantoues du Congo belge.

Les langues suivantes ont été esquissées dans ce livre : d'abord le *Luba* du Kasayi, parce que cette langue modèle est la plus apte à donner aux débutants une idée de ce que c'est qu'une langue bantoue ; ensuite le *Mongo*, la langue la plus importante de la cuvette centrale ; en troisième lieu le *Swahili*, qui est d'un grand intérêt pour l'Est de notre Congo ; enfin le *liNgala*, la lingua franca de l'Ouest, parlée de Léopoldville à Buta et dont la connaissance est d'une très grande utilité.

Ce livre pourra rendre service, non seulement aux élèves de l'École Coloniale, mais également aux missionnaires, aux fonctionnaires et même aux « Évolués » de notre Congo, ainsi qu'à tous ceux qui s'intéressent aux langues merveilleuses de l'Afrique centrale.

DE SIKKEL, ANTWERPEN

EN IN ELKE GOEDE BOEKHANDEL

KONGO-OVERZEE

Verschijnt om de twee maanden, behalve in Augustus-September ; elk nummer 96 blz. ; geïllustreerd. — Abonnement : F 225.—. Redactie : Prof. Dr. A. Burssens, Veldstraat 29, Mariakerke-bij-Gent (België).

LIJST VAN MEDEWERKERS

Mgr. J. Cuvelier, Oud-Apostolisch Vicaris van Matadi ;
Mgr. R. Cleire, Apostolisch Vicaris van Maniema ;
P. Wigny, oud-minister van Koloniën, Brussel ;
Dr. H. Cornelis, vice-gouverneur-generaal, Leopoldstad ;
Prof. Dr. E. de Bruyne, Universiteit te Gent, oud-minister van koloniën ;
Prof. Dr. F. de Mûelenaere, Universiteit te Gent ;
Prof. Dr. V. van Bulck, S. J., Leuven en Rome ;
Prof. Dr. H. P. Blok, Universiteit te Leiden ;
Prof. Dr. P. Schebesta, Mödling bei Wien ;
Prof. Dr. J. Wils, Universiteit te Nijmegen ;
Prof. Dr. M. Verstraete, Koloniale Hogeschool, Antwerpen ;
Prof. ir. L. de Wilde, Rijks-Landbouwhogeschool te Gent ;
Prof. Dr. J. Tanghe, Koloniale Hogeschool, Antwerpen ;
Prof. Dr. A. N. Tucker, School of Oriental and African Studies, Universiteit te Londen ;
Prof. Dr. P. J. Vandenhoutte, Universiteit te Gent ;
Prof. Dr. M. van Meerhaeghe, Koloniale Hogeschool te Antwerpen ;
Prof. Dr. A. E. Meeussen, Museum van Belgisch-Kongo, Tervuren ;
Prof. Dr. J. Larochette, Koloniale Hogeschool, Antwerpen ;
Dr. A. H. J. Prins, Universiteit te Groningen ;
G. Hulstaert, M. S. C., Coquilhatstad ;
E. Boelaert, M. S. C., Coquilhatstad ;
R. van Caeneghem, C. I. C. M., Kasayi ;
Pl. Tempels, O. F. M., Kamina ;
R. Mortier, O. M. C., Businga ;
Dr. E. Possoz, Brussel ;
G. Brausch, M. A. (Rand), Lusambo ;
J. Mertens, S. J. Leuven ;
Dr. J. Grootaert, Elisabethstad ;
E. Willems, C. I. C. M., Kasayi ;
B. Costermans, O. P., Faradje ;
M. Vanneste, M. A., Antwerpen ;
H. van Thiel, Mill Hill ;
J. F. Carrington Ph. D., Yakusu ;
Dr. L. Ballegeer, Leopoldstad ;
M. H. C. Willems, Londen ;
L. B. de Boeck, C. I. C. M., Libanda ;
B. Holas, Abidjan, Côte d'Ivoire ;
L. Stappers, C. I. C. M., Kasayi ;
B. Lekens, O. M. C., Molegbe ;
M. Pauwels, M. A., Rome ; e. a.

Drukkerij George Michiels N. V., Tongeren